EDITURA BIC ALL

ARGUMENTUL ONTOLOGIC

O cercetare logico-filosofică

Adrian Miroiu

Adrian Miroiu

Argumentul ontologic

O cercetare logico-filosofică

Adrian Miroiu

ARGUMENTUL ONTOLOGIC

ARGUMENTUL ONTOLOGIC
Adrian Miroiu
Copyright © 2001, **BIC ALL**

Toate drepturile rezervate Editurii **BIC ALL**.
Nici o parte din acest volum nu poate fi copiată fără permisiunea scrisă a Editurii **BIC ALL**.
Drepturile de distribuție în străinătate aparțin în exclusivitate editurii **BIC ALL**.
Copyright © 2001 by **BIC ALL**.
All rights reserved.
The distribution of this books outside Romania is prohibited without the written permission of **BIC ALL**.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale
MIROIU, ADRIAN
Argumentul ontologic. O cercetare logico-filosofică / Adrian Miroiu – București: Editura **BIC ALL**, 2001
p. 472; cm. 20 – (Anthropos)

ISBN 973-471-313-6
1

Editura **BIC ALL**: Bd. Timișoara nr. 58, sector 6
cod 76578 – București
Tel: 402 26 00; 402 26 01.
Fax: 402 26 10.
Departamentul difuzare: Tel: 402 26 30; 402 26 31.
Comenzi la: comenzi@all.ro
URL: http://www.all.ro

Redactor: **Daniela Ciascai**
Coperta: **Stelian Stanciu**
Director artistic: **Mircia Dumitrescu**

PRINTED IN ROMANIA

Adrian Miroiu

ARGUMENTUL ONTOLOGIC

O cercetare logico-filosofică

ADRIAN MIROIU, doctor în filosofie, este profesor universitar la Catedra de filosofie moral-politică a Universității din București. A fost decan al Facultății de Filosofie, Universitatea București. În prezent este Secretar de Stat în Ministerul Educației Naționale.

Cele mai importante lucrări:
Realitate și practică socială. Studiu de ontologie formală, 1989;
Matafizica lumilor posibile și existența lui Dumnezeu, 1993;
Ce nu e existența, 1994;
Introducere în logica filosofică. Vol. I: *Logică și formalizare*, 1995;
Filosofie fără haine de gală, 1998;
Etica aplicată (editor), 1995;
Teorii ale dreptății (editor), 1996;
Învățământul românesc azi (editor), 1998.

CUPRINS

Nota autorului 7

I. **INTRODUCERE: STRUCTURA PROBLEMATICĂ A ARGUMENTULUI ONTOLOGIC** 9
1. Argumentul ontologic şi problema existenţei 9
2. Anselm şi noul Anselm 15
a) *Un text de demult* 15
b) *O primă reconstrucţie a argumentului* 26
c) *Descartes despre argumentul ontologic* 32
3. Critica lui Kant 43
a) Concept şi posibilitate 43
b) Determinarea completă a conceptelor 48
c) Existenţa nu este un predicat 52
d) Invaliditatea, după Kant, a argumentului ontologic 60
4. Interludiu despre istoria înţelesurilor lui „este" 63

PARTEA I: **ABORDAREA CLASICĂ A ARGUMENTULUI ONTOLOGIC** 79
II. **LOGICA „EXISTENŢEI"** 81
1. Existenţa – concept de treapta a doua 82
a) *Proprietăţi şi note ale conceptelor* 82
b) *Logica enunţurilor existenţiale* 89
2. Teoria descripţiilor şi teoria existenţei 104
a) *Filosofii şi simţul realităţii* 104
b) *Despre existenţa obiectului descris* 129
c) *Teoria descripţiilor şi argumentul ontologic* 139
d) *Este totuşi existenţa un predicat?* 142

III. **TEORII ALE REFERINŢEI** 150
1. Referinţă, predicaţie şi adevăr 150
a) *Patru genuri de teorii ale referinţei* 150
b) *Referinţă fără predicaţie şi fără adevăr* 161
2. Teoria intenţională a referinţei 177
a) *Intenţia de a referi* 177
b) *Referinţă fără existenţă* 199
c) *Concluzie: forma logică a susţinerilor existenţiale* 223

PARTEA a II-a: **ABORDAREA MODALĂ A ARGUMENTULUI ONTOLOGIC** 229
IV. LUMILE POSIBILE: CE ESTE EXISTENȚA? 231
1. Formula leibniziană a argumentului ontologic 231
2. Esențialism și modalități de re 243
3. „Ideea" de lume posibilă 250
a) *Mirajul junglei, sau teorii exotice despre entități exotice* 252
b) *Actualismul modal* 256
c) *Extensionalizarea discursului modal. Exemplu: D. Lewis și argumentul ontologic* 262
d) *Lumile posibile ca entități fundamentale* 267
4. Existență și actualitate 271
a) *Strategia posibilistă* 273
b) *Despre ceea ce nu este* 286
c) *Într-o lume și despre o lume* 295
d) *Strategia actualistă modală* 301
e) *Enunțuri existențiale negative* 307

V. EXISTENȚA NECESARĂ 315
1. Forma logică a argumentului ontologic 315
a) *Argumentul ontologic în haină sintactică* 315
b) *Abordarea semantică a argumentului ontologic: versiunea posibilistă* 320
c) *O analogie: ideea de eternitate* 324
d) *Abordarea semantică a argumentului ontologic: versiunea actualistă* 328
2. Perihoreza lumilor posibile 334
a) *Se poate autofunda teoria lumilor posibile?* 336
b) *Ideea de perihoreză a lumilor posibile* 348
c) *Fapte modale* 355
d) *Lumea actuală* 361
e) *Logica lumilor posibile* 371
f) *Existența ca predicat* 380
g) *Existența ca predicat transcendental* 394
3. Metoda idealului regulativ și metoda cunoașterii nestandard 399

VI. CONCLUZIE: O RECONSTRUCȚIE VALIDĂ A ARGUMENTULUI ONTOLOGIC 405
APPENDIX 1: Logica modală elementară 423
APPENDIX 2: Logica lumilor posibile – o abordare formală . 429
Note 453

Nota autorului

Această lucrare a fost elaborată în anii 1988-1989. Considerente de natură editorială au făcut ca ea să fie publicată sub forma a două cărți distincte: prima parte la Editura Şansa, în anul 1994, sub titlul *Ce nu e existența*, iar a doua parte la Editura ALL, în anul 1993, sub titlul *Metafizica lumilor posibile şi existența lui Dumnezeu*. Mulțumesc încă o dată celor două edituri pentru efortul făcut în acei ani dificili în vederea publicării unui text de specialitate uneori foarte strictă.

Am considerat că este acum cazul să încerc reunirea materialului în forma în care el fusese conceput. Nu am făcut multe modificări față de textele deja publicate. Motivele sunt multiple. În primul rând, în anii din urmă preocupările mele intelectuale s-au îndreptat destul de mult în alte direcții şi nu am mai frecventat îndeajuns de atent literatura asupra domeniului apărută în anii '90. Dar, în al doilea rând, cred încă în susținerile, tezele şi rezultatele formulate şi sper că ele merită să fie aduse la cunoştința studenților şi mai tinerilor cercetători.

Voi menționa pe scurt cele mai importante schimbări aduse față de textele publicate deja: 1) în Partea I am operat modificări în câteva locuri, pentru a înlătura inconsistențe şi interpretări pe care acum le consider greşite; 2) în Partea a II-a am eliminat câteva subcapitole, care fie prisosesc acum (cum e cazul vechii introduceri), fie nu sunt legate direct de mersul argumentării; 3) am adăugat un appendix care cuprinde rezultatele formale pe care se bazează întreaga argumentație din Capitolul V şi care sunt esențiale în formularea poziției mele asupra argumentului ontologic.

A.M.

I. INTRODUCERE: STRUCTURA PROBLEMATICĂ A ARGUMENTULUI ONTOLOGIC

1. Argumentul ontologic şi problema existenţei

Între încercările care, în istoria gândirii, au stat mărturie punţii deschise între teologie şi filosofie, argumentele pentru existenţa lui Dumnezeu sunt cele mai cunoscute. Augustin, Anselm, Toma din Aquino, Occam, Descartes, Leibniz, Kant, Hegel şi, alături de ei, mulţi alţi giganţi ai spiritului şi-au încordat puterile spre a formula astfel de argumente, fie că le-au acceptat validitatea, fie că le-au contestat în chip energic.

Întreaga carte pe care cititorul o are sub priviri se mişcă în jurul noimei criticii kantiene a *argumentului ontologic* pentru existenţa lui Dumnezeu. De aceea, chiar foarte abrupt, simt nevoia de a aminti de pe acum sistematizarea oferită de Kant diverselor probe pentru existenţa lui Dumnezeu. Demonstraţia, spune el, fie pleacă de la experienţă, fie procedează a priori, pornind de la conceptul de Dumnezeu. La rândul ei, experienţa poate fi privită sau ca o experienţă anumită, determinată (când porneşte deci de la natura particulară a lumii noastre sensibile, cunoscute prin experienţă), sau ca o experienţă nedeterminată, când interesează simpla existenţă a ceva oarecare[1].

Când plecăm de la o experienţă determinată avem de-a face cu *argumentul fizico-teologic*. El se desfăşoară în felul următor: în lume se găsesc pretutindeni semne ale unei finalităţi, ale ordinii, armoniei, frumuseţii ei. Această orânduire nu poate fi explicată apelându-se numai la natura lucrurilor. Raţiunea impune drept cauză a lumii o fiinţă care ordonează lucrurile în mod finalist, ca elemente ale unei construcţii artistice şi în care se întrunesc toate perfecţiunile. Al doilea argument, cel *cosmologic*[*], pleacă nu de la o experienţă determinată (experienţa ordinii, armoniei, frumuseţii ori finalităţii din lume), ci de la experienţa oarecare. El decurge

---

[*] Numit de Leibniz *a contingentia mundi*.

astfel: „Dacă ceva există, trebuie să existe o ființă absolut necesară. Dar cel puțin eu însumi exist, deci există o ființă absolut necesară"[2]. Trecerea de la premise la concluzie se sprijină pe legea cauzalității, după care orice se află în lume, întrucât este contingent, își are o cauză a lui; la rândul ei, și această cauză este contingentă și deci trebuie să aibă de asemenea o cauză – și tot așa mai departe; dar această serie cauzală nu poate să se întindă la nesfârșit, ea trebuie să se închidă cumva. Se întâmplă așa dacă admitem că seria cauzală se sfârșește cu o cauză absolut necesară.

Al treilea argument, pe care Kant îl numește *„ontologic"*, este a priori, adică în el se face abstracție de orice experiență și se conchide, din simple concepte, în chip a priori, la existența lui Dumnezeu. Pe scurt, argumentul e următorul: dacă Dumnezeu este ființa perfectă, *ens perfectissimum* sau *realissimum*, atunci e contradictoriu a gândi că Dumnezeu nu există, întocmai cum e contradictoriu a gândi că un triunghi – care, prin esența lui, are trei unghiuri – nu are trei unghiuri.

Argumentul ontologic, consideră Kant, are, între toate, cea mai mare însemnătate și este presupus de celelalte două. O dată ce el e destrămat, același lucru se va întâmpla și cu argumentele secundare. De pildă, cel cosmologic își trage întreaga putere din argumentul ontologic, pe care, prin vicleșug, îl prezintă îmbrăcat în altă haină. Deși se pleacă de la experiență, se ajunge la o cauză primă, absolut necesară; apoi, din conceptul de cauză necesară se scoate acela de ființă reală (*ens realissimum*). „Dacă zic: conceptul de *ens realissimum* este (...) singurul care se potrivește și este adecvat existenței necesare, atunci trebuie să admit că din el poate fi dedus cel din urmă. Nu este deci propriu-zis decât dovada ontologică din simple cauze, care conține toată puterea de dovedire în așa-numitul argument cosmologic; și pretinsa experiență este cu totul de prisos, poate numai pentru a ne conduce spre conceptul de necesitate absolută, dar nu pentru a demonstra această necesitate într-un lucru oarecare determinat" (*ibidem,* p. 484). Argumentul ontologic e, așadar, temelia acestor încercări de a dovedi, cu mijloacele raționalului, existența lui Dumnezeu. A le ataca la rădăcină impune a realiza o critică radicală a argumentului ontologic; iar Kant și-a îndreptat eforturile exact în această direcție.

Istoria argumentului ontologic era, şi pe timpul lui Kant, deja foarte lungă. Teolog iscusit şi învăţat, Anselm din Canterbury[3] (1033-1109) e cunoscut până astăzi pentru că el, întâiul, a desluşit, în întreaga lui forţă, acest argument. (De aceea, în cele ce urmează, nu numai raţiuni stilistice, ci şi dorinţa de a-l omagia pe atât de timpuriul gânditor vor face ca, de multe ori, referirea la argumentul respectiv să se înfăptuiască cu ajutorul apelativului de „anselmian".) Dacă preceptul augustinian: *crede ca să înţelegi* i-a fost de căpătâi şi lui Anselm, acesta a mers mai departe; el i-a adăugat un nou precept: *credinţa caută cunoaşterea.* „Mi se pare că este o neglijenţă să fii tare în credinţă şi să nu cauţi totodată să pricepi ceea ce crezi", spunea Anselm; căci „creştinul trebuie să ajungă prin credinţă la raţiune". El trebuie să plece de la credinţă, „nu să ajungă la credinţă plecând de la raţiune; şi mai puţin trebuie el însă, când nu este în stare să înţeleagă, să se îndepărteze de credinţă". Când nu cunoaşte, creştinul „venerează", fiindcă, spune Anselm, „credinţa noastră trebuie să fie apărată cu raţiunea contra celor fără de Dumnezeu, şi nu contra creştinilor ... Celor fără de Dumnezeu trebuie să li se arate cât de neraţional ne combat ei pe noi"[4]. Aici se află primul sens adânc al argumentului anselmian: el vrea să tranşeze, cu mijloacele raţiunii, într-o chestiune ce ţine de credinţă. „Pentru ce a spus ignorantul* că nu este Dumnezeu[5], când este aşa de limpede, pentru un spirit raţional, că tu exişti în cel mai înalt grad dintre toate? De ce, dacă nu pentru că este lipsit de minte şi ignorant?" – se întreabă Anselm în celebra sa scriere *Proslogion* (capitolul III). *Credem* în Dumnezeu, spune el, dar trebuie să *înţelegem* că acesta este aşa cum credem că este (capitolul II).

Amintirea acestui rost pe care l-a avut argumentul anselmian nu ar fi totuşi suficientă pentru a face ca el să clocotească şi astăzi de viaţă. Cum se face că după radicala critică pe care i-a făcut-o Kant, argumentul continuă să reţină atenţia în lumea filosofică? În mare, răspunsul poate fi aflat pornind chiar de la această critică: prin ea s-a scos la iveală o problematică extraordinar de importantă şi de fertilă, care zăcea asunsă sub veşmintele argumentului – veşminte care, o dată cu critica lui Kant, s-au dovedit prea strâmte, improprii ei. Altfel zis, în argumentul anselmian se află înfăşurată

* Sau, în alte traduceri: *nebunul* sau *nesocotitul.*

o problematică ce pătrunde adânc în structurile gândului, o problematică la rădăcina ontologiei. Argumentul e, după Kant, ontologic, nu numai pentru că are a face cu dovedirea existenței a ceva, ci și pentru că vizează miezul ontologiei clasice: ce înseamnă că *ceva este* (sau: *există*).

Mergând mai departe pe drumul evidențierii unei semnificații filosofice largi a argumentului anselmian, o semnificație de neînghesuit în cadrele strâmte ale teologiei raționale, G.W.F. Hegel sugera, în contra lui Kant, valabilitatea argumentului. Pentru Hegel, argumentul prezintă o *formă* logică validă, prin care se susține putința de a trece de la *concept* la *ființă*, de a realiza mijlocirea dintre acestea două. Or, o atare trecere „înseamnă foarte mult, este bogată și conține în ea interesul cel mai profund al rațiunii. A sesiza acest raport dintre concept și ființă este în chip deosebit și interesul timpului nostru. Trebuie să fie indicată mai de aproape cauza pentru care această trecere prezintă un astfel de interes. Apariția acestei opoziții este un semn că subiectivitatea a atins culmea ființei-sale-pentru-sine, a ajuns la totalitatea de a se ști pe sine ca infinită și absolută în sine însăși"[6]. În argumentul anselmian se pleacă de la concept și se trece la ființă. Însă „atât conceptul cât și ființa, lumea, finitul sunt amândouă determinații unilaterale, fiecare dintre ele se convertește în cealaltă și se înfățișează o dată ca fiind momente nu de sine stătătoare și a doua oară ca ceea ce produce cealaltă determinație pe care o poartă în sine. Numai în idee este adevărul lor, amândouă sunt [există] ca pure, nici una dintre ele nu trebuie să aibă numai determinarea de a rămâne ceva ce începe, ceva ce e originar, ci fiecare trebuie să se înfățișeze ca una ce trece în cealaltă, adică trebuie să fie ceva pur"[7]. Așadar, în cazul finitului conceptul și ființa nu-și corespund; fiecare în parte e o determinație unilaterală, ele nu sunt constrânse să constituie unul și același moment. Numai în cazul infinitului, al *Ideii*, existența corespunde – și aceasta în chip necesar – conceptului; Ideea este unitatea subiectului și obiectului. Ideea devine astfel, pentru Hegel, conținutul unui argument anselmian valid.

Tot la concluzia unui fundamental rost în filosofie al argumentului lui Anselm ajunge și C. Noica. Argumentul, admite

gânditorul român, este „modalitatea permanentă a filosofiei ființei": „Cercul din filosofia ființei este, în felul său, însuși argumentul ontologic"[8]. Specific filosofiei e că, „față de știință și în genere de cultura științifică a omului modern, care tind să-l închidă într-un univers *teoretic*, filosofia apare astăzi – fiindcă a fost așa întotdeauna – ca o ieșire din teoretic, cu alte cuvinte ca o angajare a subiectului de filosofare într-o lume a ființării, în orice caz una extrateoretică". Această trecere de la „teoretic" la „extrateoretic" trebuie să fie arătată de filosofie; căci orice conștiință filosofică „va trebui în ultimă instanță să facă trecerea de la conștiința *despre* ce este la conștiința a ceea ce este ea însăși"[9]. Ea trebuie să arate, deci, cum – deși conștiință a ceva – în același timp este *ceva*; cum, deși conștiință, ea *este ființă*. Or, o atare trecere de la conștiință la ființă urmărea să probeze și argumentul anselmian.

Dar, pentru a avea încă sânge în el, argumentul anselmian originar trebuie, crede Noica, să fie amendat în cel puțin două locuri: mai întâi, spre deosebire de argumentul clasic, el trebuie să poarte nu asupra conceptului ființei desăvârșite, ci asupra celui de ființă; el trebuie pus nu teologal, ci în puritatea sa, cu adevărat – atunci – „ontologică". Dar nici sub această formă pură nu pare utilizabil și e nevoie, după Noica, de un al doilea pas: „Dacă e adevărat că ființa nu poate fi o teză pentru gândirea noastră, ci este numai o *temă*, și anume tema prin excelență, atunci argumentul ontologic nu va putea da ființa, ci deschiderea către ființă. Ceea ce este, pentru noi, e ceea ce devine întru ființă. Nu gândim ființa, ci doar devenirea întru ființă. *Este*, deci, tot ce are devenirea întru ființă... Argumentul ontologic trebuie să spună: nu conceptul de ființă este cu necesitate, ci conștiința devenirii întru ființă *este* devenire întru ființă"[10].

Ideea ar fi deci următoarea: argumentul ontologic constă în aceea că, în încercarea de a infera de la anumite constructe teoretice la existența a ceva care corespunde acestora, există cel puțin un *punct arhimedic*. În forma inițială a argumentului, punctul arhimedic era indicat de conceptul *ființei divine*; Hegel îl reconstruia ca relativ la conceptul de *ființă*; Noica, la rândul său, îl invoca în raport cu conceptul *devenirii întru ființă*. În plus însă,

acest construct teoretic are capacitatea de a da garanții – adică, de a furniza un criteriu suficient – că o atare inferență este valabilă. Cu alte cuvinte, prin argumentul anselmian se propune un construct astfel încât:

a) Acesta este un construct teoretic precum atâtea alte constructe teoretice pentru care admitem că are sens să ne întrebăm dacă lor le corespunde ceva existent. Dacă, de pildă, considerăm argumentul originar, acesta privește un concept – cel de ființă divină – pentru care are sens să ne întrebăm dacă îi corespunde ceva existent; ne punem această întrebare tot așa cum ne întrebăm despre atâtea alte concepte dacă există în realitate ceva care le corespunde. Argumentul spune deci că acel concept ține către ceva real. Totuși, dacă ar fi numai atât, nu am avea încă nimic deosebit. Câtor altor concepte nu le corespunde în realitate ceva!

b) Dar argumentul spune ceva mai mult: că *putem demonstra* că acestui concept îi corespunde ceva în realitate; cu alte cuvinte, o dată ce am pus conceptul, am pus și obiectul care îi corespunde. Conceptul anselmian e, în acest sens, punctul arhimedic, punctul care asigură că, cel puțin într-un loc, conștiința și lumea se ating. Dacă e însă posibil acest lucru, e pentru că un atare concept conține în el garanția că lui îi corespunde în realitate ceva; conceptul însuși ne asigură că e valid să inferăm existența acelui obiect.

Prin urmare, dacă – potrivit punctului (a) – conceptul anselmian e un concept ca multe alte concepte, e în rând cu ele și de același tip cu ele, potrivit punctului (b) conceptul anselmian are un statut aparte: el ne furnizează un criteriu pentru a susține că obiectul către care ține există – ne dă, așadar, o primă indicație privind felul în care putem construi puntea dintre conștiință și lume. El ne spune că, întrucât cel puțin într-un caz această punte se poate trece, cele două tărâmuri nu sunt în mod esențial și definitiv separate*.

Așadar, conceptul anselmian este mai mult decât un simplu concept asupra a ceva: el cuprinde și proba că acel ceva există. Iar aceasta înseamnă două lucruri: că e posibilă o atare probă și că o putem realiza efectiv. Cel de-al doilea i se aplică numai conceptului anselmian. Primul bate însă mai departe. Ceea ce se

* Mai jos, vorbind despre concepte precum acesta, voi spune că sunt anselmiene sau, alteori, reflexive.

pretinde este că în conceptul anselmian sunt cuprinse şi *criteriile* care ne permit ca, pentru orice alt concept, să susţinem existenţa (sau nonexistenţa) referentului acelui concept. Conceptul anselmian nu doar că ne conduce la existenţa entităţii care îi corespunde lui, ci ne ajută şi într-un alt sens. El indică un *instrument* de a judeca putinţa de a referi a conceptelor noastre. (Într-un sens, conceptul anselmian devine un fel de condiţie a posibilităţii caracterului referenţial al conceptelor noastre).

Cel care a formulat explicit această consecinţă a fost Descartes. Acceptabilitatea unei idei constă, potrivit lui, în caracterul clar şi distinct al acesteia. Conceptul de Dumnezeu – conceptul său anselmian – satisface cele două cerinţe (şi e, în acest sens, în rând cu multe alte concepte). Dar Dumnezeu este, în acelaşi timp, şi garanţia că lucrurile pe care le concepem în mod clar şi distinct există. Numai pentru că Dumnezeu există putem, de asemenea, să susţinem că lucrurile clare şi distincte există. Astfel, deşi conceptul de Dumnezeu e un concept alături de celelalte, el are ceva în plus: din el izvorăşte putinţa de a determina oricare dintre conceptele clare şi distincte. Acest concept *dă seamă* de toate aceste concepte – e, într-un fel, *principiul* lor.

Cele două aspecte invocate definesc „logica" potrivit căreia funcţionează conceptul anselmian*. Paginile ce vor urma nădăjduiesc să ofere mai multă încredere în posibilitatea unei atari concluzii.

2. Anselm şi noul Anselm

a) *Un text de demult*

O primă formulare a vestitului argument o aflăm în scrierea *Proslogion* a lui Anselm din Canterbury. Impresia de colb vechi aşternut peste pagina care-l cuprinde e greu de înlăturat. Cititorul

* Mai jos voi numi reflexive conceptele care se supun unei atari logici. Probabil că primul concept reflexiv este noûs-ul lui Anaxagora – în acelaşi timp simplă homoiomèrie, dar şi principiu al tuturor homoiomèriilor. Într-un fel, de aceea, s-ar putea spune că strategia pe care o am în minte este *anaxagorică*.

este tentat să treacă peste el, socotindu-l nedemn de o aplecare mai îndelungată asupră-i, ba chiar ca o încercare de înşelătorie: o sofistică ieftină. Şi totuşi, cel ce vrea să-l ia cât de cât în serios se vede repede pus într-o profundă dificultate: e aproape sigur că există undeva o greşeală în mersul gândului lui Anselm; dar unde exact se localizează ea? Nu avem, din păcate, nici astăzi un diagnostic convingător şi general în acest sens. Deşi se vorbeşte adesea de caracterul definitiv al criticii lui Kant, prea clar nu e însă – cum vom vedea pe larg ceva mai jos – nici în ce constă aceasta. De vină e, cu siguranţă, şi Anselm. Cum putem înţelege argumentul său? Pe Anselm îl putem acuza cu temei de obscuritate. Dar cuvintele lui fascinează; ele provoacă acea stare specifică întâlnirii directe cu temele mari şi dificile ale filosofiei.

Iată argumentul, în varianta sa originară:

> „Şi aşa, Doamne, cel care dai înţelegere credinţei, fă-mă să înţeleg, atât cât crezi că este folositor, că eşti aşa cum credem; şi că eşti acela în care credem. Într-adevăr, credem că eşti ceva decât care altceva mai mare nu poate fi conceput *(id quo nihil maius cogitari possit)*. Dar ar putea să nu existe o asemenea natură, de vreme ce ignorantul a spus în inima sa, nu există Dumnezeu? (...) Dar, fără îndoială, acest cu adevărat ignorant, când aude despre ceva despre care vorbeşte – ceva decât care altceva mai mare nu poate fi conceput – înţelege ce aude, şi ceea ce înţelege se află în intelectul său; chiar dacă nu înţelege că acest ceva există. Căci un lucru este pentru un obiect să existe în intelect şi un altul să se înţeleagă că obiectul există (...).
>
> Aşadar, chiar ignorantul este convins că există, în intelect măcar, ceva decât care altceva mai mare nu poate fi conceput; pentru că atunci când aude acest lucru, îl înţelege şi ceea ce este înţeles există în intelect. Şi ceva decât care altceva mai mare nu poate fi conceput nu poate exista numai în intelect. Deoarece, dacă am presupune că există numai în intelect, s-ar putea concepe că există în realitate ceea ce este mai mare. Prin urmare, dacă ceva decât care altceva mai mare nu poate fi conceput există numai în intelect,

> adevăratul ceva decât care nimic mai mare nu poate fi conceput este unul decât care altul mai mare poate fi conceput: dar evident acest lucru nu este cu putință. Prin urmare, nu este nici o îndoială că există ceva decât care nimic mai mare nu poate fi conceput, și există atât în intelect, cât și în realitate"[11] (*Proslogion*, capitolul II).

Așadar, ceea ce își propune Anselm este să demonstreze că:

(1) Dumnezeu există.

El observă că, pentru a avea sorți de izbândă, argumentarea sa trebuie să pornească de la *un anumit concept al ființei divine*. Dumnezeu trebuie să fie definit într-un anume fel. Ar urma, ca un al doilea pas, să se arate că ființa astfel definită există și, în sfârșit, dat fiind că acea ființă este însuși Dumnezeu, să se conchidă că Dumnezeu există. Altfel zis, pentru a ajunge la probarea tezei (1), e nevoie să se arate că sunt acceptabile alte două teze. Pentru Anselm, ele sunt:

(2) Dumnezeu = ființa decât care altceva mai mare nu poate fi conceput.

(3) Acea ființă decât care altceva mai mare nu poate fi conceput există.

Concluzia (1) decurge imediat din (2) și (3). Desigur însă că acum greul cade pe aceste două teze. Cât de mare e încrederea pe care o putem avea în ele? Înainte de a aborda această chestiune, să poposim o clipă asupra formei lor logice. Mai întâi, e de observat că expresia: „ființa decât care altceva mai mare nu poate fi conceput"* este o *descripție definită* (= o expresie în care apare un

---

* Aici există o problemă: așa cum a arătat J. Barnes, în *The Ontological Argument*, MacMillan, London, 1972, p. 4, argumentul lui Anselm păcătuiește prin aceea că în el se face pe nesimțite trecerea de la expresia „ceva decât care ceva mai mare nu poate fi conceput" la expresia „acel ceva decât care ceva mai mare nu poate fi conceput". Prima expresie este o descripție nedefinită; cea de-a doua este o descripție definită. Așa cum vom vedea mai jos, cele două feluri de expresii au comportamente logice foarte diferite. Dacă Anselm pleacă de la descripția nedefinită și apoi lucrează cu cea definită, atunci, cum sugerează Barnes, argumentul său cuprinde în chiar acest punct o eroare. Voi lăsa însă deoparte această obiecție. Cred că argumentul cel

substantiv articulat (cu articolul hotărât), în cazul nostru „ființa", cu sau fără o calificare atributivă, în cazul nostru cu calificarea: decât care altceva mai mare nu poate fi conceput); pe de altă parte, termenul „Dumnezeu" e luat ca un nume propriu. Prin urmare, expresia (2) are următoarea formă: ea este o identitate în care membrul stâng e un nume propriu, iar cel drept o descripție și care ne spune că numele și descripția se referă la același lucru. Un exemplu analog e următorul:

(2') Mihai Eminescu = autorul „Luceafărului"

unde Mihai Eminescu este un nume propriu, iar „autorul «Luceafărului»" este o descripție. La rândul ei, expresia (3) este o propoziție existențială, prin care unui obiect, descris într-un anume fel, i se atribuie existența. Între (3) și (1) avem totuși o diferență: deși ambele sunt propoziții existențiale, spre deosebire de (3) în (1) existența este atribuită unui obiect care este numit, nu descris. (Aceste precizări se vor dovedi foarte importante mai jos, cu deosebire în capitolul II).

Pentru a face acceptabilă o expresie precum (1), desigur că cel puțin două căi se deschid imediat: sau să se argumenteze că existența e cuprinsă în conceptul lui Dumnezeu; sau să se argumenteze că ea decurge din alte atribute divine. Cea de-a doua cale a fost exemplificată, în decursul istoriei gândirii, în principal prin argumentul cosmologic. Acesta, să ne reamintim, decurge astfel: orice făptură contingentă trebuie să aibă o cauză; cauza, la rândul ei este contingentă. Dar, dacă nu vrem să înaintăm la nesfârșit cu seria aceasta a cauzelor trebuie să acceptăm că ea se închide, că există o cauză ultimă, absolut necesară – anume Dumnezeu. Kant, cum am văzut, considera că acest argument nu e decât cel ontologic, sub o formă mascată. Dar și din alte direcții s-ar putea argumenta în contra lui. Bunăoară: dacă Dumnzeu este creatorul lumii, atunci admitem că toate făpturile ori stările de lucruri contingente sunt, în mod esențial, *dependente*. Or, dacă această susținere e folosită pentru a dovedi că Dumnezeu există, ne putem întreba dacă ea este mai evidentă decât cea pentru a cărei

---

mai puternic care i se poate pune împotrivă e acela că dacă descripția nedefinită referă la ceva, atunci prin chiar construcția ei ea nu va putea avea decât un singur referent.

demonstrare serveşte. De ce ne-ar fi mai uşor să admitem acest lucru, decât că Dumnezeu există? Prin urmare, dacă se încearcă probarea lui (1) încercându-se să se deducă existenţa din alte atribute divine, e posibil să fim puşi în situaţia de a accepta, ca premise ale argumentului, teze filosofice deosebit de controversate.

Prima cale e aceea de a trata existenţa ca fiind cuprinsă în conceptul lui Dumnezeu. Iar dacă e aşa, susţin apărătorii argumentului ontologic, de aici va decurge şi că Dumnezeu există.

Să observăm în acest loc următorul lucru: în încercarea de a aborda analitic argumentul ontologic, întâlnim două probleme distincte. Prima este aceea de a indica temeiurile care fac plauzibilă o teză precum (2); cea de-a doua este de a detecta paşii argumentării, de a arăta cum, din premise, inferăm concluzia (1) dorită de Anselm. Să începem cu cea dintâi problemă. Dacă avem în vedere prima cale de a desfăşura argumentul, ceea ce trebuie arătat este că în conceptul fiinţei decât care altceva mai mare nu poate fi conceput e cuprins şi atributul existenţei. Desigur că această susţinere trebuie deosebită de (3), de susţinerea că acea fiinţă există. Într-adevăr, ea spune numai că în conceptul fiinţei respective e inclusă existenţa. Însă (3) – şi, tot aşa (1) – spune altceva; nu afirmă că avem un concept, construit într-un mod particular (= astfel încât în el să se cuprindă şi existenţa), ci că acestui concept îi corespunde ceva, că există ceva care cade sub el, care îl satisface.

Acum, să ne aplecăm asupra descripţiei cuprinse în (2). Dumnezeu e caracterizat prin aceea că e astfel încât nimic mai mare decât el nu e conceptibil; altfel zis, Dumnezeu are *mărime maximă* în sensul că nimic nu poate fi conceput ca fiind mai mare. A avea mărime maximă e un atribut care, consideră Anselm, nu poate fi închipuit ca neaparţinând lui Dumnezeu. Desigur, pe Dumnezeu putem să ni-l închipuim ca având unele atribute, dar şi ca neavând altele. Menirea lui (2) este de a duce la concluzia că Dumnezeu nu poate fi închipuit ca neexistent. Chestiunea ar fi deci următoarea: în primul rând, noi putem indica unele atribute ale divinităţii, precum a avea mărime maximă, a exista, a fi atotştiutor, a fi atotputernic, a fi pe deplin bun etc. Astfel de atribute se numesc *perfecţiuni*. În al doilea rând, acceptăm că unele dintre

aceste atribute nu sunt independente de altele, în sensul că, bunăoară, dacă Dumnezeu posedă atributul X, atunci îl va poseda şi pe Y. Mersul tuturor argumentelor vizând probarea existenţei lui Dumnezeu e acela de a arăta că existenţa nu este independentă, că ea aparţine divinităţii, o dată ce admitem că acesteia îi aparţin alte perfecţiuni. În cazul argumentului ontologic, atributul faţă de care, potrivit lui Anselm, este dependentă existenţa e acela de a avea mărime maximă. Scopul vizat e atunci următorul:

(2'') Atributul a avea mărime maximă implică atributul a exista.

Să notăm iarăşi: un atribut oarecare – de pildă *a fi autorul „Luceafărului"* – se aplică unui obiect, în cazul de faţă omului Eminescu; dar el e cuprins, face parte din anumite concepte (astfel, în conceptul de cel mai mare poet român e cuprins atributul a fi autorul „Luceafărului"). Dar dacă e aşa, atunci prin (2'') spunem două feluri de lucruri:

(2''.1) Dacă în conceptul a ceva este cuprins atributul a avea mărime maximă, atunci în acesta e cuprins şi atributul a exista.

(2''.2) Dacă unui obiect i se aplică atributul a avea mărime maximă, atunci acel obiect există.

Vom zăbovi ceva mai mult asupra distincţiei dintre aceste două propoziţi. Să începem prin a cerceta mai atent perfecţiunea anselmiană: a avea mărime maximă. Potrivit lui Anselm, a fi mai mare e un atribut pe care ceva îl are în raport cu altceva, iar a fi maximal ca mărime e un atribut pe care nu-l poate avea decât o *singură* fiinţă – şi anume în raport cu toate celelalte. În termeni moderni, am zice: a fi mai mare e o relaţie; a fi maximal ca mărime – e un atribut. Desigur, putem să pornim numai de la relaţie, iar atributul să-l definim cu ajutorul ei, în maniera obişnuită în logică: entitatea A este maximală ca mărime dacă şi numai dacă oricare ar fi B, A este mai mare decât B. Dar ce înseamnă că ceva e mai mare decât altceva? Cu siguranţă că Anselm nu a avut în minte doar proprietatea familiară de a fi mai mare, anume propietatea de a fi mai mare ca dimensiuni. Ideea lui pare să fie că putem afla unele atribute care funcţionează drept criteriu pentru a compara în privinţa mărimii două entităţi. Dimensiunea fizică reprezintă un astfel de criteriu. Dar există şi alte criterii ale mărimii? Un animal, un caşalot de exemplu, este „mai mic" decât un om dacă luăm

drept criteriu atributul a fi inteligent, pentru că omul e mai inteligent decât acel animal. În general, am putea formula principiul după care comparăm *mărimea anselmiană* a două entități în felul următor:

(A) O entitate A este mai mare anselmian decât o entitate B în privința atributului X dacă A are atributul X, dar B nu are acel atribut.

De pildă, putem considera că X este atributul a fi rațional; omul îl are, un caşalot nu. Dar X poate fi şi atributul a fi inteligent în gradul *n*. Şi atunci însă, pentru un anumit *n*, numai omul, nu şi caşalotul, îl satisface. Acum, punctul esențial al gândului lui Anselm pare să fie următorul: existența este un criteriu al mărimii (anselmiene). Astfel, principiul (A) devine:

(A') O entitate (A) este mai mare anselmian decât o entitate B în privința existenței dacă A există, dar B nu există.

Dacă, deci, prin invocarea existenței este posibilă compararea a două entități în privința mărimii lor anselmiene, atunci a compara un ceva existent cu un ceva neexistent are sens, la fel cum are sens să comparăm două lucruri existente în privința dimensiunii lor fizice. Pot spune: câinele meu este mai mare decât Cerber, căci primul există, dar al doilea nu, la fel cum pot spune că muntele Everest e mai mare decât muntele Omul.

Se pare totuşi că, formulat ca mai sus, principiul (A') duce la dificultăți; într-adevăr, pe baza lui am putea conchide că orice există e mai mare decât orice care nu există. Câinele meu e mai mare nu numai decât Cerber, ci şi decât Pegas, Zeus ori Superman. Însă a compara un câine existent cu miticul Cerber nu pare atât de nepotrivit pe cât este compararea aceluiaşi cu un alt animal mitic, Pegas, ca să nu mai vorbim de situația în care cel de-al doilea termen al relației este însuşi Zeus. Or, dacă principiul (A') permite atari comparații, înseamnă că el defineşte un concept al mărimii anselmiene care este prea larg pentru a fi şi pertinent.

Anselm nu era totuşi obligat să recurgă la un concept al mărimii care, permițându-i desfăşurarea argumentului, să aibă, în acelaşi timp, consecințe nedorite precum cea relevată aici; lui îi era suficient un principiu mai slab decât (A'). Anume – pentru a evita posibilitatea comparării unor obiecte atât de diferite precum câinele meu şi Zeus – el avea nevoie să admită că A şi B au în

comun aceleaşi atribute cu excepţia existenţei. Numai în acest caz ele vor fi comparate în privinţa mărimii anselmiene. Aşadar, (A') va fi înlocuit cu:

(A'') Dacă A şi B au în comun toate atributele (cu excepţia existenţei) şi A există, dar nu şi B, atunci A este mai mare anselmian decât B[12].

Potrivit noului principiu (A'') pot compara ceva care nu există cu acelaşi lucru, luat ca existent; pot compara pe Dumnezeu considerat ca existent cu Dumnezeu considerat ca inexistent, nu însă cu Everestul ori cu Pegas.

Să notăm însă că în argumentul său Anselm nu spune explicit nicăieri că el compară ceva care există cu ceva care nu există; el compară două entităţi care au atribute diferite: primul e acela de a exista în intelect (mai mult, a exista numai în intelect); al doilea – de a exista în realitate. Desigur că am putea spune că dacă ceva există numai în intelect, atunci nu există în realitate, prin urmare e vorba tot de compararea a ceva ce există cu ceva care nu există. Totuşi, nu este chiar aşa. Una e a spune că ceva nu există, şi alta e a spune că acela există în intelect, căci dacă despre ceva se afirmă că există în intelect, atunci lui i se atribuie nu pur şi simplu nonexistenţa, ci *un gen de existenţă*; e drept, nu una materială, veritabilă, dar oricum o anume existenţă. Pentru a spune că ceva care există numai în intelect – nu şi în realitate – este mai mic ca ceva care are aceleaşi atribute ca prima entitate, cu excepţia faptului că există şi în realitate, ar trebui să determinăm, mai întâi, în ce constă acea existenţă numai în intelect, precum şi cum diferă ea de cea în realitate.

Desigur, problema aceasta este de o complexitate copleşitoare şi nu ne putem încumeta acum să o privim în faţă; ea va fi deşţelenită treptat, în paginile care urmează. Să observăm însă că, pentru scopurile pe care ni le-am propus aici, ea nici nu cere o soluţie. Ceea ce avem nevoie este să comparăm, în privinţa mărimii anselmiene, două obiecte – A şi B – întru totul aidoma, cu excepţia faptului că primul există în realitate, al doilea numai în intelect. Care este mai mare? Când zic: obiectul A' este mai cald decât obiectul B', eu nu am nevoie decât de raportul dintre cele două, de temperatura relativă a unuia faţă de celălalt; nu e nevoie să ştiu şi mărimea absolută (în grade Celsius, bunăoară) a temperaturii lui

A' şi a temperaturii lui B', ci numai care e mai cald dintre cele două. Tot aşa, am putea compara pe A cu B în privinţa mărimii lor anselmiene fără a fi nevoiţi să definim cu precizie statutul existenţial al fiecăruia. Noi avem nevoie doar de un principiu de forma:

(A''') Dacă A şi B au în comun toate atributele (cu excepţia existenţei) şi A există în realitate, dar B numai în intelect, atunci A este mai mare anselmian decât B.

În plus, conceptului lui A îi corespunde în realitate ceva – entitatea A; conceptului lui B – nimic. Dar în conceptul lui A poate fi cuprins atributul existenţei (desigur, acesta este un caz de excepţie; e cazul conceptului lui Dumnezeu, vor sugera susţinătorii argumentului ontologic). Că acestui din urmă concept, în acest caz, îi şi corespunde ceva – abia trebuie demonstrat. Avem, aşadar, două chestiuni:

1) *dacă în conceptul a ceva este inclus atributul existenţei* (în realitate);

2) *dacă acestui concept îi corespunde ceva* (în realitate) – deci dacă există ceva care satisface conceptul.

Argumentul anselmian vrea să arate că – atunci când cercetăm conceptul de Dumnezeu – cele două chestiuni se suprapun.

Să mai observăm de pe acum că perfecţiunea anselmiană – a avea mărime maximă – poate caracteriza *cel mult* un obiect. Într-adevăr, să presupunem că ar exista două obiecte decât care altceva mai mare nu poate fi conceput. Ele ar fi atunci egale ca mărime; dar, întrucât şi unul şi celălalt există, fiecare dintre ele e limitat de celălalt. Putem atunci să concepem un alt obiect mai mare decât fiecare în parte, care nu are aceste limitări, care ar fi, de pildă, cât ambele la un loc. Dar atunci acest altceva decât care ceva mai mare nu poate fi conceput ar avea el mărime maximă – şi, deci, perfecţiunea anselmiană nu se poate aplica mai multor obiecte (ea funcţionează, prin urmare, ca o descripţie a unei entităţi). Până aici nu ştim însă decât că *cel mult* o entitate poate avea mărime maximă; dar lucrul acesta nu exclude situaţia ca nici una să nu fie astfel. Or, argumentul ontologic spune că există *cel puţin* o atare entitate. Dacă punem împreună cele două rezultate, vom conchide că, potrivit argumentului anselmian, o *singură*

entitate se caracterizează prin aceea că îi convine atributul mărimii maxime.

Faptul acesta este deosebit de semnificativ. Anselm subliniază explicit că argumentul său *nu se poate aplica oricărei idei generale*, ci numai conceptului de Dumnezeu. În felul acesta se dă un răspuns şi contraargumentului formulat de Gaunilon, un călugăr din mănăstirea Marmontiers de lângă Tours. Putem, zicea acesta, să ne imaginăm o insulă în ocean, care le întrece pe toate în bogăţie şi delicii de tot felul, care în toate aceste privinţe depăşeşte orice alt pământ locuit de oameni. Dar această insulă, continua Gaunilon, datorită dificultăţii sau mai degrabă neputinţei de a afla unde este, a fost numită „pierdută". Acum urmează analogia între conceptul unei astfel de insule şi conceptul de Dumnezeu: potrivit conceptului ei, acea insulă este superioară tuturor celorlalte care există aievea; dar ea trebuie să existe şi în realitate, căci dacă nu ar exista, atunci nu contează care pământ, dacă există în realitate, i-ar fi superior – şi deci în conceptul acelei insule nu ar putea să intre, aşa cum am presupus, atributul că e superioară oricărui pământ locuit de oameni.

Dar este fals, a replicat Anselm*: chiar dacă ascultând descrierea insulei înţelegem cu uşurinţă ceea ce se aude (altfel zicând: chiar dacă avem conceptul acelei insule), nu suntem deloc îndrituiţi să tragem concluzia că ea şi există: deci, deşi avem conceptul insulei pierdute (adică, acea insulă există în intelect), în conceptul ei nu se cuprinde şi atributul existenţei sale. Argumentul în cauză, sugerează gânditorul din Canterbury, se aplică numai acelui ceva decât care altceva mai mare nu poate fi conceput; nu putem demonstra cu ajutorul lui existenţa oricărei himere, ci *numai existenţa fiinţei perfecte*.

E poate aici locul să facem unele remarci generale (şi încă preliminare) cu privire la ideea de perfecţiune. Perfecţiunile sunt, într-o primă instanţă, atribute pozitive; între existent şi nonexistent, între a fi atoştiutor şi a nu şti toate, între a fi bun şi a fi rău – numai primul atribut din fiecare pereche poate intra în conceptul divinităţii. Logica atributelor-perfecţiuni implică următoarea teză:

---

* În *Monologium*, o scriere ulterioară *Proslogion*-ului.

(4) Dacă o proprietate P este o perfecțiune, atunci a avea P este mai bine decât a nu avea P.

Cum se poate argumenta de aici că Dumnezeu există? Astfel: existența e o perfecțiune; atunci potrivit lui (4), a exista e mai bine decât a nu exista. Deci, în conceptul de Dumnezeu trebuie să intre atributul existenței. Dar ce înseamnă că e mai bine a avea P față de a nu avea P? De ce, de exemplu, este mai bine a exista față de a nu exista? Poate că, aplecându-ne mai atent asupra sensului acestui „mai bine", s-ar putea să ajungem la o înțelegere ceva mai satisfăcătoare a intenției pe care o cuprinde teza (4). Să raționăm în felul următor:

(1a) Dumnezeu este bun.

(2a) Dintre două atribute – P și non-P – nici o ființă nu poate avea decât unul.

(3a) Dintre două atribute – P și non-P – a avea P este mai bine decât a avea non-P.

(4a) Dumnezeu are atributul pe care e mai bine să îl aibă.

(5a) Dumnezeu are atributul P.

În acest raționament, realizarea unor pași este dificilă; dar și unele premise nasc nedumeriri. Dacă, de pildă, ne gândim la premisa (3a), ne putem întreba de ce, între două atribute P și non-P, a avea P e mai bine decât a avea non-P? Nu s-ar putea să fie la fel de bine, ori invers? Teza (3a) poate fi însă susținută de ideea că perfecțiunile sunt atribute pozitive, că deci a avea un atribut pozitiv e mai bine decât a avea unul negativ. Dar, dacă nu acceptăm premisa (3a), am putea să o înlocuim cu:

(3'a) Dacă P este o perfecțiune, atunci a avea P este mai bine decât a nu avea P.

adică cu (4). În felul acesta, raționamentul va fi însă circular. Se poate încerca acum o altă cale, aceea de a înlocui pe (3a) cu:

(3''a) Dacă dintre două atribute – P și non-P – a avea P e mai bine decât a avea non-P, atunci Dumnezeu nu are non-P.

obținând în felul acesta concluzia dorită (fie și sub condiția din (3''a), anume că a avea P e mai bine decât a avea non-P). Să presupunem însă, pentru a simplifica discuția, că (3a) este acceptată. Acum, (4a) se susține pe baza lui (1a) – căci dacă Dumnezeu e bun, el nu poate avea ceva pe care e mai puțin bine să

îl aibă. Deci, dacă este de ales între P şi non-P, pentru care e valabil (3a), atunci va fi preferat P – ceea ce de fapt solicită (5a).

Dificultatea cu această încercare de reconstrucţie este însă următoarea: bunătatea este ea însăşi un atribut al lui Dumnezeu, o perfecţiune. Deci raţionamentul se poate reface şi punând atributul *bun* în loc de P în secvenţa (2a)-(5a). Dar în acest caz raţionamentul devine circular, căci se presupune exact ceea ce era de demonstrat. Să admitem atunci că bunătatea e o perfecţiune de un gen cu totul special a divinităţii, cum de altfel s-a sugerat de multe ori? Desigur, putem proceda astfel – însă prin aceasta problema noastră nu este rezolvată, ci numai amânată, împinsă într-un alt loc.

Vom trece acum la teza (3). O reamintesc: acea fiinţă decât care altceva mai mare nu poate fi conceput există. (3) joacă un rol hotărâtor în argumentare; ea este cea care ne conduce de la conceptul unui Dumnezeu existent la existenţa reală, efectivă a acestuia. Dacă prin (2) se punea conceptul acestei fiinţe ca posibil, prin (3) se dă obiectul ca existent. Nu e de mirare că teza (3) a stat în centrul discuţiilor asupra argumentului ontologic; căci pasul discutabil în cadrul acestuia a părut a fi, în primul rând, cel prin care se încearcă să se facă trecerea de la concept la existenţă: de la conceptul unui Dumnezeu existent, la susţinerea că Dumnezeu există.

b) *O primă reconstrucţie a argumentului*

Argumentarea lui Anselm ar putea să-i deconcerteze pe cei care, fără a reflecta îndeajuns de mult asupra gândului său profund, s-au grăbit să-l acuze de sofistică. Anselm, spun ei, procedează în felul următor: propune un concept – cel de Dumnezeu. În conceptul acesta introduce atributul existenţei. Dar, apoi, în mod sofistic, el trece de la concept la existenţă, fără a ţine seamă de faptul că această trecere e imposibilă, fără a înţelege că, astfel, se confundă conceptul cu existenţa. Desigur, simţim că ceva e greşit în trecerea de la conceptul de Dumnezeu la afirmarea existenţei acestuia. Dar a spune doar că această trecere este ilegitimă, că e sofistic a face acest pas – nu explică nimic. De ce, în fond, nu ar fi

posibil să trecem de la conceptul unui Dumnezeu existent la existența acestuia? Căci, să ne aducem aminte, Anselm accentua că el nu sugerează că trecerea e posibilă în cazul oricărui concept (bunăoară, nu e permisă în cazul conceptului insulei pierdute a lui Gaunilon), ci într-unul singur: acela al conceptului de Dumnezeu. Comentatorii grăbiți în a desființa argumentul anselmian se cuvenea să fi înțeles că greul cade pe umerii lor, fiindcă este vorba de a arăta că *în acest caz particular* pasul nu poate fi făcut. Kant, e drept, a localizat aici dificultatea – dar el nu a avut pretenția că numai prin aceasta ar fi și respins argumentul ontologic. Problema – de care marele filosof german a fost perfect conștient – nu e de a decreta că nu putem ajunge la existență plecând de la concept, ci de a arăta *de ce* nu avem cum face astfel.

Dacă lucrurile ar fi fost atât de simple, însuși Anselm ar fi produs contraargumentul devastator. Dacă, zice Anselm, formulez (potrivit lui (2)) conceptul unei divinități înțeleasă astfel încât ceva mai mare decât ea nu poate fi conceput, atunci desigur că am în vedere ceva care se află în intelect, chiar dacă nu înțeleg prin chiar aceasta că acel ceva și există. „Căci, subliniază Anselm, un lucru este pentru un obiect să existe în intelect și un altul să se înțeleagă că obiectul există. Când un pictor mai întâi concepe ceea ce vrea să realizeze, el îl are în intelectul său, dar încă nu-l înțelege ca existând, pentru că încă nu l-a realizat. Dar după ce l-a realizat, pictându-l, el îl are atât în intelectul său, cât și înțelege că există, deoarece l-a făcut"[13].

Așadar, atunci când ne aplecăm asupra probei lui Anselm, a decreta că nu putem ajunge la existență plecând de la concept nu e suficient. Oricât de intuitivă ar fi această observație, ea nu este încă o obiecție serioasă la adresa argumentului lui Anselm. Întâlnim aici o primă ilustrare a impresiei pe care am menționat-o mai devreme: textul lui Anselm este viclean, ne creează impresia simplității, pentru ca imediat chiar el să răstoarne această impresie. Observația, deci, că nu trebuie confundate două ordini – cea a gândurilor și cea a lucrurilor – deși cu siguranță îndreptățită, nu e convingătoare în măsura în care vrem să o îndreptăm împotriva probei lui Anselm. Spre a convinge e nevoie de ceva mai mult: trebuie arătat *de ce* nu e posibil să trecem de la ceea ce concepem

la ceea ce este. Altfel zis, dacă în spatele acestei observații se află ceva serios, e vorba de cerința de a formula *temeiul filosofic* al acestei treceri.

Să luăm un exemplu în acest sens, și anume felul în care Toma d'Aquino s-a opus probei lui Anselm. Toma e de acord că Anselm realizează o tranziție ilicită de la ordinea gândurilor la cea a lucrurilor. Dar lui o atare remarcă nu îi este defel suficientă. El știe că mintea abia acum trebuie să se încordeze, pentru a dovedi *de ce*, în ce fel e ilicită acea tranziție. Toma admite că noțiunea de Dumnezeu o implică pe cea de existență: Dumnezeul neexistent e o noțiune contradictorie și, prin urmare, propoziția „Dumnezeu nu există" este *în sine* absurdă. Dar problema cu proba lui Anselm, sugerează el, se află în alt loc. Căci ceea ce trebuie arătat nu e că propoziția „Dumnezeu există" este evidentă în sine, ci că este *evidentă pentru noi*. Or, această condiție este indispensabilă pentru a obține concluzia dorită. Pentru Toma însă, spiritul omenesc nu are o cunoaștere *a priori* a esenței lui Dumnezeu și, deci, nu cunoaște *a priori* că existența se cuprinde în conceptul lui Dumnezeu. Omul cunoaște pe Dumnezeu numai *a posteriori*, prin ceea ce este creat. Chiar dacă esența lui Dumnezeu implică existența sa, omul nu poate cunoaște a priori acest raport.

Toma nu admite deci proba lui Anselm, iar vestitele sale cinci „căi" pentru demonstrarea existenței lui Dumnezeu sunt toate a posteriori: ele se desfășoară pornind nu de la un concept dat, ci de la felul în care lumea ne apare în experiență.

Am putea, deci, conchide – cel puțin provizoriu – că această primă observație critică la adresa probei lui Anselm, atât de devastatoare în intenții, trebuie mult potolită. Căci, așa cum am văzut, îndată ce o ridică, oponentul lui Anselm trebuie să producă și temeiurile poziției sale. Într-un fel, obiecția se mută în sprijinul lui Anselm, fiindcă *adversarul* va trebui să fie cel ce are de purtat greul în polemica deschisă.

Să revenim acum la Anselm. Am văzut că el recunoaște că în general a exista în intelect e diferit de a exista în realitate. Numai că, pretinde el, este posibil să se arate că trecerea de la *un anumit* concept – cel de Dumnezeu – la existența obiectului este legitimă;

Dumnezeu şi numai Dumnezeu, tocmai pentru că e conceput într-un anumit fel, există.

Anselm îşi propune aşadar să arate că există ceva decât care altceva mai mare nu poate fi conceput. Potrivit cu cele arătate mai devreme, dacă acest ceva există, atunci va fi unic. Argumentul decurge în felul următor. Să presupunem, în contra a ceea ce vrem să arătăm, că:

(1b) Nu este adevărat că există în realitate ceva decât care altceva mai mare nu poate fi conceput.

Avem însă:

(2b) Acel ceva decât care altceva mai mare nu poate fi conceput există în intelect.

Prin urmare, cu ajutorul lui (1b), decurge că:

(3b) Acel ceva decât care altceva mai mare nu poate fi conceput există numai în intelect, dar nu şi în realitate.

Dar, pe de altă parte, aplicând principiul (A''') în cazul lui Dumnezeu, obţinem:

(4b) Dacă Dumnezeu există numai în intelect, iar ceva are orice atribut pe care îl are Dumnezeu (cu excepţia existenţei) şi, de asemenea, există în realitate, atunci acel ceva este mai mare decât Dumnezeu.

Ţinând cont de (2), din (3b) şi (4b) decurge, prin binecunoscuta regulă *modus ponens**, că:

(5b) Dacă ceva are orice atribut pe care îl are Dumnezeu şi, de asemenea, există în realitate, atunci acest ceva este mai mare decât Dumnezeu.

---

* Regula are următoarea formă: dacă A este o propoziţie admisă şi A ⊃ B (A implică B) este de asemenea admisă, atunci şi B va fi admisă. Să notăm că raţionamentul e totuşi puţin mai complicat. Anume, premisa (4b) e de forma A&B ⊃ C (A şi B implică C), iar (3b) este A. Celor două nu le putem aplica direct regula *modus ponens*. Însă în logică se demonstrează că o propoziţie de forma lui (4b) este echivalentă cu una de forma A⊃(B⊃C) (A implică faptul că B implică C); or, din aceasta şi A decurge (5b) – o propoziţie de forma B⊃C (unde B este – de asemenea – o conjuncţie de forma B'&B'', cu B': ceva are orice atribut pe care îl are Dumnezeu, iar B'': acel ceva există în realitate).

Însă desigur că acel ceva care, potrivit lui (5b), este mai mare decât Dumnezeu este, la rândul său, conceptibil. Cum scrie Anselm: „s-ar putea concepe că există în realitate ceea ce este mai mare". Afirmația lui Anselm este mai complexă; mai întâi, în ea se cuprinde ideea că:

(6b) Este conceptibil ceva care are orice atribut pe care îl are Dumnezeu și care există în realitate.

Din (5b) și (6b) putem deduce:

(7b) Este conceptibil ceva care este mai mare decât Dumnezeu,

teză cuprinsă și ea în afirmația de mai sus a lui Anselm. Acum propoziția (7b) poate fi formulată ca:

(8b) Acel ceva care este mai mare decât Dumnezeu există în intelect

pentru că, așa cum am presupus, a exista în intelect înseamnă a fi conceptibil, a putea fi conceput. În sfârșit, apelând iarăși la teza (2), prin care e definit Dumnezeu, din premisa (8b) obținem:

(9b) Acel ceva care este mai mare decât ființa decât care altceva mai mare nu poate fi conceput există în intelect.

Or, cum remarcă și Anselm, „evident acest lucru nu este cu putință". Adică, propoziția (9b) este contradictorie. Ea spune, de fapt, că putem concepe ceva astfel încât e mai mare decât ființa decât care altceva mai mare nu poate fi conceput.

Să observăm acum următorul lucru: dacă am ajuns la o contradicție, înseamnă că premisele noastre nu sunt compatibile. Care sunt acestea? E vorba de propozițiile (1b), (2b), (4b) și (6b). Pentru a nu cădea în contradicție, trebuie să respingem cel puțin una dintre ele. Premisa (4b) își trage întemeierea din principiul (A'''); or, mai devreme au fost invocate unele rațiuni în favoarea acceptării acestui principiu. Premisele (2b) și (6b) sunt asertiuni de conceptibilitate; prin fiecare se susține că putem concepe ceva. Prin urmare, nici una nu solicită mai mult decât acceptarea că ceva „există în intelect"; ele nu privesc și ceea ce „există în realitate". Propoziția (2b), consideră Anselm, poate fi acceptată și de „ignorant". Desigur, pentru a duce la bun sfârșit argumentul, premisele trebuie să fie astfel încât să nu poată fi respinse direct de către „ignorant": chiar și el „este convins că există, în intelect

măcar, ceva decât care altceva mai mare nu poate fi conceput; pentru că, atunci când aude acest lucru, îl înțelege şi ceea ce e înțeles există în intelect". La rândul ei, premisa (6b) ne cere să acceptăm că nu putem concepe o anumită ființă; (6b) e mai tare decât (2b), şi aceasta în următorul sens: potrivit lui (2b), putem concepe o anumită ființă; (6b) ne spune că putem concepe acea ființă ca existentă în realitate. Situația e analoagă următoareia. Să presupunem că avem la dispoziție un principiu care ne permite să concepem triunghiuri dreptunghice; apoi, un alt principiu ne permite să adăugăm acelor entități pe care le concepem atributul „isoscel". Prin urmare, cel de-al doilea principiu ne permite să concepem acele triunghiuri dreptunghice ca isoscele. Anselm, cum am văzut, e de acord că acea ființă care, potrivit lui (2b), este conceptibilă, este de asemenea conceptibilă ca existentă în realitate. Rămâne premisa (1b). Aceasta asertează, în fond, că Dumnezeu – acea ființă decât care altceva mai mare nu poate fi conceput – nu există în realitate. Să observăm că premisa este şi foarte tare, pentru că, spre deosebire de (2b) şi (6b), ea nu priveşte numai ceea ce este sau nu conceptibil, ci şi ceea ce realmente există. Dacă din cele patru premise ale argumentului cel puțin una trebuie înlăturată, iar (2b), (4b) şi (6b) sunt acceptabile, înseamnă că vom renunța la (1b). Atunci vom admitem contradictoria ei, pe:

(10b) Acel ceva decât care altceva mai mare nu poate fi conceput există în realitate.

În sfârşit, ținând cont de propoziția (2), din (10b) rezultă imediat concluzia dorită a argumentului anselmian:

(3) Dumnezeu există*.

Desigur, pentru cel care caută să conteste *validitatea* argumentului, două sunt direcțiile în care îşi va putea îndrepta atenția. Prima se referă la acceptabilitatea premiselor (2b), (4b) şi (6b). A doua – la corectitudinea trecerilor de la o propoziție la altă

* Premisa (1b) este teza centrală a poziției „ignorantului". Argumentul lui Anselm constă deci în a porni de la patru premise, toate acceptate de „ignorant", şi a arăta că ele duc la contradicție. Argumentul anselmian ne apare, în această perspectivă, ca o demonstrație prin *reductio ad absurdum* a faptului că poziția „ignorantului" este inconsistentă.

propoziție a argumentului. Cele două direcții vor fi explorate pe larg în cele ce urmează. Dar, în acest scop, este utilă invocarea și a variantei moderne a argumentului ontologic – cea formulată de René Descartes.

c) *Descartes despre argumentul ontologic*

În opera lui Descartes, în *Les principes de la philosophie*, I; *Méditationes*, V; *Discours de la methode*, IV, argumentul anselmian se dezvăluie în forma sa clasică. Descartes pornește de la deosebirea dintre Dumnezeu și existențele finite, mergând pe drumul deschis de Anselm, după care argumentul nu e valid decât în cazul în care se are în vedere conceptul de Dumnezeu, conceptul unei ființe perfecte. Ce face însă acest concept atât de diferit de toate celelalte concepte? *Existența este o perfecțiune* – aceasta e teza fundamentală pe care își construiește Descartes întregul eșafodaj. Am libertatea – zice el – să-mi imaginez un cal cu sau fără aripi, dar nu am libertatea de a-mi imagina un triunghi în care suma unghiurilor să nu fie egală cu două unghiuri drepte; și tot așa, nu am libertatea de a mi-l imagina pe Dumnezeu ca neexistând – adică, detaliază filosoful, ca pe o ființă perfectă întru totul, dar căreia îi lipsește o perfecțiune: existența (*Meditația* V).

Să vedem mai amănunțit care e forma în care e reconstruit argumentul anselmian de către Descartes. Textul asupra căruia voi zăbovi este celebra parte a IV-a a *Discursului asupra metodei*[14]. Descartes nu mai definește divinitatea precum Anselm, ci apelând direct la ideea de perfecțiune. Teza (2) a lui Anselm e înlocuită de:

(2D) Dumnezeu = ființa perfectă.

La rândul ei, (3) devine:

(3D) Ființa perfectă există.

Să pornim așadar de la premisa (2D). Prin ea, Dumnezeu este înțeles ca ființa caracterizată prin perfecțiune. Să lăsăm deoparte împrejurarea că și acum avem de-a face cu o descripție („ființa perfectă") și să ne aplecăm asupra acestui atribut al perfecțiunii, care potrivit lui (2D), este al lui Dumnezeu[15]. Descartes deosebește între două feluri de idei: înnăscute și inventate, puse împreună de

către intelect. Un cal înaripat, un leu care există*, un triunghi înscris într-un pătrat – acestea sunt idei inventate. Dar un triunghi sau Dumnezeu sunt idei înnăscute. Aceasta pentru că ceea ce intelectul a pus împreună el poate şi să despartă. Îmi pot imagina un cal fără aripi, un leu care nu există sau un triunghi care nu este înscris într-un pătrat. În cazul ideilor înnăscute, lucrurile stau altfel: ele nu pot fi analizate în părţi componente. Explicaţia acestei diferenţe constă în faptul că, după Descartes, ideile inventate nu au, dar cele înnăscute au „o natură adevărată şi neschimbătoare". Tocmai pentru că nu au o asemenea natură ideile ca cele de cal înaripat sau de leu existent pot fi divizate în intelect[16]. Însă nu îmi pot imagina un Dumnezeu despărţit de perfecţiune.

Potrivit lui Descartes[17], fiecărei substanţe îi corespunde un atribut principal: pentru minte, acesta este gândirea; pentru corp, acesta este extensiunea. Iar pentru Dumnezeu, nu poate fi vorba decât despre perfecţiunea supremă.

În ce constă perfecţiunea acestei fiinţe**? „Pentru a cunoaşte natura lui Dumnezeu, atât cât era natura mea în stare să cunoască, nu aveam decât să examinez, dintre toate lucrurile a căror idee o găseam în mine, dacă era sau nu o perfecţiune a le poseda, şi eram

---

* Exemplul este al lui Caterus. Asemănătoare sunt cel al lui Russell: existentul pătrat rotund, sau cel al lui J. Mackie, al marţianului existent (J. Mackie, *The Miracle of Theism. Arguments for and against the Existence of God*, Clarendon Press, Oxford, 1982, p. 43). Asupra unora din aceste exemple voi reveni mai jos.

** Pentru a vorbi despre Dumnezeu, vom folosi frecvent termeni ca „fiinţă", „entitate", „obiect". Ei vor fi trataţi în acele contexte ca sinonimi. Desigur însă că s-ar putea obiecta acestei utilizări care le e dată, de pildă împotriva aplicării termenului „obiect" lui Dumnezeu. În apărarea alegerii făcute aici se pot aduce cel puţin două argumente. Mai întâi, „obiect" este folosit în general de filosofi pentru a numi orice despre care ne putem întreba dacă există (a se vedea mai jos şi discuţiile privitoare la definiţia O a obiectului ori la principiul EO al existenţei obiectelor). În al doilea rând, să presupunem că cineva ar indica drept mai potrivit termenul „persoană". Din punctul meu de vedere, diferenţa vizează numai anumite comportamente logico-semantice ale acestui termen pe care eu le-am numit „reflexive". A se vedea în acest sens capitolul final al lucrării de faţă.

sigur că nici unul dintre cele care dovedeau vreo imperfecțiune nu era în el, pe când toate celelalte erau. Tot astfel, vedeam că îndoiala, nestatornicia, tristețea şi alte lucruri asemănătoare nu puteau să-i aparțină, de vreme ce eu însumi aş fi fost foarte mulțumit să fiu scutit de ele"[18]. Dar a fi infinit, etern, atotştiutor, atotputernic, imuabil – toate sunt perfecțiuni. Ființa perfectă posedă cu necesitate fiecare din aceste atribute. Am avea, aşadar, de exemplu:

(5A) Ființa perfectă posedă în mod necesar atributul de a fi atotştiutoare.

Lucrul acesta se poate exprima şi altfel, anume precum urmează:

(5B) Atributul a fi atotştiutor face parte din esența ființei perfecte.

Care este „logica" folosirii expresiei „a face parte din esența..."? Nu este deloc greu să observăm că expresiile (5A) şi (5B) sunt, intuitiv, strâns legate între ele. Într-adevăr, intuitiv nu acceptăm, bunăoară, că ființa perfectă posedă în mod necesar atributul de a fi atotştiutoare dar, în acelaşi timp, că în esența ei nu este cuprins acest atribut; şi invers, intuitiv nu admitem că existența e cuprinsă în esența ființei perfecte, dar că ființa perfectă nu posedă în mod normal atributul de a fi perfectă. În general, deci, va fi valabil principiul:

(5) Atributul X face parte din esența lui Y dacă şi numai dacă Y posedă în mod necesar atributul X.

Prin expresia (5) se stabileşte o echivalență între două propoziții; sensul unei astfel de echivalențe este că ori de câte ori este adevărată prima propoziție este adevărată şi a doua – şi invers. Însă de aici nu putem conchide că cele două propoziții au acelaşi sens. De pildă, propoziția „Venus este luceafărul de seară" e adevărată dacă şi numai dacă este adevărată propoziția „Venus este luceafărul de dimineață", dar desigur că ele nu ne comunică aceeaşi informație; acelaşi raport (luat chiar ca raport necesar) se găseşte şi între propozițiile „2 + 2 = 4" şi „2 x 3 = 6". Acum, în (5) vorbim, pe de o parte, despre esența lui Y şi, pe de alta, despre Y însuşi. Între cele două contexte este o deosebire, şi încă una foarte mare. Putem spune pe de o parte că un atribut e inclus, se cuprinde

în esența lui Y. De pildă, atributul a fi atotştiutor e inclus în esența ființei perfecte. Aici vorbim despre o esență, despre un *concept* care o exprimă. Că acestuia îi şi corespunde ceva în realitate – lucrul abia trebuie probat (punând la treabă, să zicem, argumentul ontologic). Dar, când spunem pe de altă parte: ființa perfectă posedă în mod necesar atributul de a fi atotştiutoare, nu vorbim despre un concept, ci despre un *obiect* – ființa perfectă – şi ne interesează dacă acest obiect are (în mod necesar, potrivit lui (5)) atributul de a fi atotştiutor (deşi încă nu pretindem că suntem îndreptățiți să afirmăm că acest obiect există).

Când vorbim, deci, despre un anumit Y (bunăoară, despre ființa perfectă) apare această pendulare între două moduri de a o face, o ambiguitate: vorbim despre obiectul Y sau despre conceptul lui Y? Despre ființa perfectă sau despre conceptul acesteia? Despre Dumnezeu sau despre conceptul său? Deosebirea nu poate fi neglijată, pentru că ea duce la întrebări, probleme, puncte de vedere diferite. Să începem cu primul mod de a vorbi – acela în care abordarea poartă asupra obiectului Y, în cazul nostru asupra ființei perfecte. Cum am văzut, potrivit lui Descartes fiecare din propozițiile următoare este adevărată:

(5.1) Ființa perfectă este infinită.

(5.2) Ființa perfectă este eternă.

(5.3) Ființa perfectă este atotştiutoare.

etc. Mai mult, ele sunt *necesar adevărate*. Însă dacă vrem să exprimăm această idee, întâlnim o dificultate, căci putem scrie fie:

(5.1') Ființa perfect este în mod necesar infinită.

(5.2') Ființa eternă este în mod necesar eternă.

(5.3') Ființa perfectă este în mod necesar atotştiutoare.

etc., fie:

(5.1'') Este necesar ca ființa perfectă să fie infinită.

(5.2'') Este necesar ca ființa perfectă să fie eternă.

(5.3'') Este necesar ca ființa perfectă să fie atotştiutoare.

etc. Care e deosebirea dintre cele două grupuri de propoziții? Să ne aplecăm, de exemplu, asupra lui (5.3') şi (5.3''). Scolasticii au conceptualizat în felul următor diferența dintre cele două: (5.3') este o propoziție modală *de re*; (5.3'') – o propoziție modală *de dicto*. (5.3'') spune că o anumită propoziție – propoziția:

(5.3) Ființa perfectă este atotștiutoare.

– e necesar adevărată, nu poate fi falsă. Dimpotrivă, (5.3') nu susține nimic cu privire la statutul modal al vreunei propoziții. Ea spune, pur și simplu, că o entitate anume – ființa perfectă – are (și aceasta în mod necesar) un atribut, acela de a fi atotștiutoare. Deosebirea* dintre (5.3') și (5.3'') e așadar aceea că, în timp ce

---

* Cele două propoziții au comportamente logice diferite. Aș vrea să menționez pe scurt doar două. Să presupunem că eu mă gândesc acum la Dumnezeu. Atunci propoziția

a) Este necesar ca ființa la care mă gândesc acum să fie perfectă.

este falsă, fiindcă nu e nici o necesitate ca eu să mă gândesc acum la Dumnezeu; m-aș fi putut gândi la altcineva (la băiatul meu) sau la altceva (la lacul Leman), care sigur nu au proprietatea perfecțiunii. Fie însă propoziția:

b) Ființa la care mă gândesc acum este în mod necesar perfectă.

Aceasta este de bună seamă adevărată, căci eu mă gândesc la Dumnezeu, iar Dumnezeu este ființa perfectă. Propoziția (a) este însă *de dicto*, iar propoziția (b) este *de re*. Dar să presupunem că acum eu mă gândesc la băiatul meu. Atunci ambele propoziții sunt false. Așadar, iată un prim motiv pentru a deosebi între propozițiile *de dicto* și *de re*. Un al doilea apare îndată ce luăm în seamă cuantificatorii. Să luăm propozițiile:

c) Există o ființă care este în mod necesar perfectă.

d) În mod necesar există o ființă care este perfectă.

Prima este *de re*, a doua este *de dicto*. Dacă însă cineva acceptă pe (d), nu e obligat să accepte și pe (c). Cel care acceptă pe (d) va putea argumenta astfel: în realitate, există o ființă perfectă. Dacă lumea ar fi (sau ar fi fost) să fie altfel, eu aș putea (sau aș fi putut) în continuare să accept că există o ființă perfectă. Dar nu e sigur că acea ființă perfectă ar fi (sau ar fi fost) exact *aceeași ființă* care și în realitate este perfectă. De pildă, accept că *în realitate (de facto)* Dumnezeul Scripturii e ființa perfectă; dar dacă lumea ar fi fost să fie altfel, e logic posibil ca, de exemplu, Zeus să fi fost ființa perfectă. Ce înseamnă însă că este necesar să existe o ființă perfectă? Înseamnă că, oricum ar fi lumea, va exista o ființă perfectă. Însă, dacă acceptăm pe (d), nu e obligatoriu să acceptăm că întotdeauna *aceeași* ființă este ființa perfectă. Așadar, nu e deloc necesar ca ființa care este *de facto*

prima priveşte proprietăţile (necesare) ale unui obiect (*res*), a doua priveşte statutul (modal necesar) al unei propoziţii, parte a vorbirii (*dictum*).

Acum, dacă întrebăm: pentru a duce la capăt argumentul ontologic, e necesar să apelăm la propoziţii modale *de dicto* sau *de re*? – răspunsul depinde de felul în care gândim acest capăt. Dacă teistul vrea să probeze că nu ne putem închipui că nu este adevărat că Dumnezeu există, concluzia pe care o doreşte el este *de dicto;* adesea se susţine însă că scopul argumentului e să dovedească existenţa necesară a lui Dumnezeu, că acesta posedă *de re* atributul de a exista în chip necesar. Or, în cele două cazuri, pentru a conchide în felul sperat, va trebui de asemenea să apelăm la premise formulate în moduri diferite.

Prin urmare, dacă se încearcă reconstruirea argumentului ontologic ca antrenând *o premisă ce poartă asupra unui obiect*, deja se iveşte o mare problemă: cum să reconstruim propoziţiile modale de care ar fi trebuinţă? (O alta şi mai gravă, priveşte statutul însuşi al acestor propoziţii modale, în general statutul logic şi filosofic al modalităţii*!).

Să trecem acum la cel de-al doilea mod de a vorbi. Acum, raportul dintre a fi atotştiutor şi fiinţa perfectă va fi conceptualizat într-o cu totul altă manieră, ca: atributul a fi atotştiutor e cuprins în esenţa fiinţei perfecte. Aşadar, nu mai vorbim despre un alt obiect, despre împrejurarea că acela posedă sau nu un anumit atribut, ci despre un concept şi despre împrejurarea dacă un atribut este cuprins sau nu în acesta. Ca ipoteză, să presupunem în continuare că acest mod de a vorbi a fost intenţionat de Descartes în discuţia

---

perfectă să fie în mod necesar astfel – adică, putem în continuare să acceptăm totuşi că (c) e falsă.

Desigur, s-ar putea obiecta că Dumnezeu, ca fiinţă perfectă, nu poate fi perfect numai în chip contingent. Dacă Dumnezeu este perfect, atunci în mod necesar este perfect. Sunt de acord cu această replică. Însă ea nu afectează exemplul; căci prin el eu nu am vrut decât să sugerez că propoziţiile *de dicto* şi *de re* au comportamente logice diferite.

* Chestiune care ne va sta în centrul atenţiei în partea a II-a a acestei lucrări.

sa asupra perfecțiunii lui Dumnezeu. Să observăm, în plus, că pentru a desfășura argumentul lui Descartes, corelația dintre propozițiile (5A) și (5B) nu e obligatoriu să fie redată, ca în (5), printr-o echivalență; anume, este suficient să avem:

(5C) Dacă atributul X face parte din esența lui Y, atunci Y posedă atributul X.

Să remarcăm chiar că (5C) nu poate fi întărită astfel încât să devină o echivalență; într-adevăr, deși implicația conținută în (5C) ne pare acceptabilă (bunăoară, întrucât a avea unghiurile egale cu două unghiuri drepte face parte din esența triunghiului, desigur că nu putem admite că un triunghi anume este astfel încât el nu are acest atribut), totuși conversa lui (5C), adică:

(5C') Dacă Y posedă atributul X, atunci X face parte din esența lui Y.

se vede ușor că nu e adevărată. Într-adevăr, nimic nu împiedică un triunghi anume să aibă atributul de a fi isoscel, cu toate că, de bună seamă, acel atribut nu face parte din esența triunghiului*. Acum, să observăm că în antecedentul lui (5C) vorbim despre un concept și despre raportul acestuia cu un atribut; în consecvent, despre împrejurarea dacă un obiect posedă sau nu acel atribut. Cum în consecvent nu intervine modalitatea, dispare și problema felului în care să fie interpretate expresiile modale.

Dar o propoziție de forma lui (5C) pune o altă problemă, la rândul ei dificilă: nu cumva, o dată ce acceptăm pe (5), trebuie să admitem că obiectul Y despre care e vorba există? Dacă ar fi așa, atunci – în măsura în care folosim pe (5C) în derularea argumentului ontologic – pe ușa din spate s-ar introduce, ilicit, concluzia dorită. Să cercetăm ceva mai în amănunt această situație.

---

* Dacă însă consecventul lui (5C) ar fi fost formulat ca o propoziție modală, deci dacă (5C) ar fi fost de forma:

(5C.1) Dacă atributul X face parte din esența lui Y, atunci Y posedă în mod necesar X.

sau de forma:

(5C.2) Dacă atributul X face parte din esența lui Y, atunci este necesar că Y posedă X.

atunci am fi putut întări această propoziție la o echivalență, căci atunci argumentul invocat aici ar fi fost evident greșit.

Fie un concept oarecare, sa zicem cel de triunghi. În esența acestuia intră anumite atribute; avem, de pildă:

(6.1) A avea cele trei unghiuri egale cu două unghiuri drepte face parte din esența triunghiului.

În cazul acestui concept (ca și în acela al insulei pierdute a lui Gaunilon), nu putem însă trage concluzia că triunghiul există. Putem atribui triunghiului oricâte proprietăți, dar din nici una din ele nu rezultă că acesta și există*. Acum, fie X o proprietate sau o combinație de proprietăți în care nu intră și atributul de a exista. Atunci, după Descartes, pentru orice entitate Y (precum un triunghi, o sferă etc.) putem accepta că:

(6.2) Este posibil ca X să facă parte din esența acelei entități Y și, în același timp, Y să nu existe.

ceea ce de fapt exprimă că:

(6.3) Existența lui Y nu decurge din faptul că X face parte din esența lui Y.

Concluzia la care am parvenit este următoarea: dacă pentru o entitate oarecare Y putem formula o susținere de forma: „Atributul X face parte din esența lui Y", nu suntem constrâși să admitem și că entitatea Y există. De pildă, pot zice: a fi animal este un atribut care face parte din esența inorogului, fără ca prin aceasta să presupun că inorogul și există. Dar acum intervine dificultatea. Acceptând că atributul X face parte din esența lui Y și apelând la propoziția (5C), vom putea conchide (prin regula *modus ponens*) că Y posedă atributul X; sau, cu exemplul folosit aici; întrucât a fi animal face parte din esența inorogului, ar decurge că inorogul posedă atributul de a fi animal. Însă nu cumva, o dată cu aceasta, presupunem că Y (în particular, inorogul) există? Căci, dacă spun că inorogul este animal, pare-se că presupun că el există: într-adevăr, dacă nu aș presupune așa ceva, cum aș mai putea să spun ceva despre el? Aici nu mă mai situez, precum în cazul propozițiilor de forma lui (6.1), în acea poziție din care să vorbesc despre o esență și apoi să pot susține că domeniul pe care mă aflu este cel al posibilului; acum vorbesc despre un obiect, iar acesta trebuie că există. Desigur, dacă aș fi vorbit despre conceptul de

* Aici este revendicată, în fond, distincția scolastică între existență și esență.

inorog, nu aş fi avut nici un fel de ezitare în a afirma că în el se cuprinde un anumit atribut; însă aici eu spun ceva despre un obiect, nu despre un concept.

Problema conturată în acest loc angajează susţineri şi contexte filosofice grave; de ea depinde hotărâtor mersul diverselor variante ale argumentului ontologic. Dar, în momentul de faţă neputând decât să menţionez că această problemă există, recunoscând totodată că profunzimile ei ne sunt încă închise, va trebui ca, pentru a merge mai departe, pur şi simplu să optez, renunţând la necesara, desigur, justificare a acestui act. Astfel, voi zice, de dragul argumentării, că afirmaţii de genul: Y posedă atributul X (în particular: inorogul este animal) *nu* ne obligă să conchidem că Y există*.

Acesta este, desigur, cazul cu entităţi obişnuite şi cu atribute tot aşa – se va replica. Dar nu cumva ceva se schimbă atunci când entitatea considerată este chiar Dumnezeu, iar atributul pe care i-l ataşăm este chiar cel al existenţei**? Argumentul anselmian este, în acest loc, o încercare de a răspunde afirmativ unei atare întrebări; însă – trebuie subliniat lucrul acesta – încercarea are sorţi de izbândă numai dacă acceptăm *conjuncţia* celor două condiţii menţionate. Într-adevăr, dacă Y este Dumnezeu, dar atributul X nu este cel al existenţei, ci o perfecţiune oarecare, bunăoară a fi atotştiutor, şi afirmăm:

(5.3) Fiinţa perfectă este atotştiutoare.

nimic nu ne va putea totuşi constrânge să tragem concluzia că această fiinţă există. Acum, problema noastră e următoarea: ce se întâmplă dacă în locul lui a fi atotştiutor luăm (aşa cum trebuie să facem dacă acceptăm conjuncţia) pe a exista? Argumentul ontologic, în forma pe care i-o dă Descartes, se bazează – în acel pas al său în care se încearcă întemeierea tezei (3D): Fiinţa

---

* Evident, voi reveni pe larg în cele ce urmează asupra acestei probleme. A se vedea în special ultimul paragraf din acest capitol, precum şi capitolul III.

** Lucrurile se schimbă, zice Mackie, în *The Miracle of Theism*, p. 48, pentru că în cazul lui Dumnezeu există o legătură *necesară* între existenţă şi celelalte elemente ale perfecţiunii (iar existenţa, aşa cum am văzut, este atributul principal al lui Dumnezeu).

perfectă există – pe ideea că nu putem avea conceptul unei ființe perfecte fără a-i atribui acesteia existența: „existența e cuprinsă în ea, la fel cum e cuprins în ideea de triunghi faptul că cele trei unghiuri ale sale sunt egale cu două unghiuri drepte"[19]. Cu alte cuvinte, Descartes admite că:

(5.4) Existența face parte din esența ființei perfecte.

Acest enunț, spune Descartes, este analogul lui (6.1): așa cum nu putem gândi un triunghi fără a gândi că în esența lui e cuprinsă o proprietate precum cea amintită puțin mai devreme, tot așa nu putem gândi ființa perfectă ca o ființă care nu există.

Argumentul decurge, în varianta „Noului Anselm", astfel:

(1c) Existența face parte din esența ființei perfecte*.

(2c) Dacă existența face parte din esența ființei perfecte, atunci ființa perfectă posedă atributul de a exista. (prin aplicarea în cazul ființei perfecte a principiului (5C))

(3c) Ființa perfectă posedă atributul de a exista. (din (1c) și (2), prin regula *modus ponens*)

(4c) Ființa perfectă există. (din (3c))

Propoziția (4c) împreună cu (2D): Dumnezeu = ființa perfectă, duce la stabilirea concluziei dorite, deci la

(1) Dumnezeu există.

Aici, (1c) este (5.4); (2c) este un caz particular al principiului (5C), iar trecerea de la (1c) și (2c) s-a realizat prin aplicarea unei reguli logice foarte solide – *modus ponens*. La rândul ei, propoziția (4c) nu face decât să reformuleze, mai simplu, pe (3c); în sfârșit, trecerea de la (4c) la (1) s-a bazat pe principiul „substituției" a două expresii care (potrivit lui (2D) referă la aceeași entitate, anume „Dumnezeu" și „ființa perfectă").

Acesta e argumentul în forma sa clasică. Este el valid? Până acum am sugerat că enunțurile care au aceeași formă logică cu cele implicate în secvența demonstrativă (1c) – (4c) pun ele însele probleme dificile privind modul de a le înțelege, privind raporturile

---

* Premisa (1c) presupune că conceptul unei ființe perfecte existente este posibil. Apelând și la (2D), va trebui să admitem, potrivit lui (1c): conceptul unui Dumnezeu existent este posibil. Vom remarca aici asemănarea dintre premisa (1c) și premisele de conceptibilitate (2b) și (6b) ale lui Anselm.

dintre ele. Dar prea puțin am avut în vedere însuşi atributul *existenței*[*]. Nu cumva ridică şi el dificultăți – ba chiar pe cele mai grave? Asupra acestui aspect ne vom concentra în paragraful următor.

---

[*] Una dintre cele mai percutante obiecții împotriva argumentului lui Descartes este aceasta: Descartes nu a argumentat că din noțiunea de triunghi decurge că *acest triunghi* trebuie să aibă suma unghiurilor egală cu două unghiuri drepte. El a arătat ceva mai slab, şi anume că *dacă* acest triunghi ar exista, atunci el ar avea suma unghiurilor egală cu două unghiuri drepte. Aşadar, dintr-un concept C decurge că dacă ar exista ceva care să corespundă conceptului C, atunci acela ar avea proprietățile cuprinse în C. Mai explicit, Descartes a dovedit doar că:

(1) Dacă proprietatea P este cuprinsă în conceptul C, atunci dacă un obiect a ar exista şi ar fi C, atunci a ar avea proprietatea P.

Principiul (1) permite să atribuim proprietatea P a unui obiect care există şi care satisface conceptul C. Dar (1) nu serveşte dacă vrem să îl aplicăm unor obiecte care nu există. El nu ne spune că acel obiect care nu există are o anumită proprietate, ci că dacă acel obiect ar exista, el ar avea acea proprietate. Fie conceptul de cal. Să aplicăm acest principiu lui Pegas, acel cal înaripat născut din sângele Meduzei şi pe care l-a călărit Bellerophon. Vom nota mai întâi că, intuitiv, propoziția: „Pegas este cal" e adevărată, deoarece Pegas este acel cal care are aripi, s-a născut din sângele Meduzei şi a fost călărit de Bellerophon. Totuşi, potrivit principiului (1) nu suntem îndreptățiți să afirmăm că propoziția „Pegas este cal" e adevărată. Principiul ne permite să susținem doar că:

(2) Dacă Pegas ar exista, atunci ar fi cal.

Aşadar, potrivit lui (1), dacă un obiect nu există, atunci nu suntem îndreptățiți să-i atribuim nici o proprietate, nici măcar pe cele cuprinse în conceptul său. Acest tip de argument va fi utilizat pe larg în cele ce urmează: el se întemeiază pe observația că ceea ce admitem la modul indicativ nu este adesea justificat decât dacă schimbăm modul în condițional.

3. Critica lui Kant

a) *Concept şi posibilitate*

Anunţam mai sus că acum va interesa ce aduce nou, specific atributul existenţei, în raport cu celelalte atribute posibile ale unui lucru. Dar acel anunţ era făcut de pe poziţia pe care, până atunci, reuşisem să o escaladăm. Or, când vom ajunge de partea cealaltă a zidului, va trebui să ne întrebăm dacă însuşi felul în care l-am formulat e satisfăcător. Căci, se va arăta, e problematică supoziţia că existenţa este un atribut; că are sens încercarea de a o include sau de a o exclude din conceptul a ceva – de pildă, din conceptul lui Dumnezeu, înţeles ca fiinţă perfectă; şi că are sens să fie atribuită unui obiect. Aceasta este, în esenţă, concluzia la care a ajuns Kant. Să ne oprim mai atent, mai în detaliu asupra ei.

Fie X un concept oarecare, cel de triunghi sau cel al insulei pierdute a lui Gaunilon. În concept sunt cuprinse diverse atribute. Dar ne putem întreba: există ceva care corespunde acestui concept? – iar răspunsul poate fi afirmativ (bunăoară, în cazul conceptului de triunghi), după cum poate fi negativ (de pildă, în cazul celui al insulei pierdute). Însă pentru a răspunde acestei întrebări e nevoie să fie luate în seamă două aspecte, nu unul singur, anume:

a) unui concept *poate* să îi corespundă ceva;

b) unui concept realmente îi corespunde ceva.

Şi răspunsul afirmativ, şi cel negativ menţionate mai sus admit punctul (a), se bazează deci pe susţinerea după care conceptului în cauză poate să-i corespundă ceva; ele diferă numai în ce priveşte punctul (b). Care este însă motivul pentru care e corect să se afirme că un concept oarecare X îndeplineşte condiţia impusă prin punctul (a)? Cu alte cuvinte, ce face ca unui concept să îi *poată* corespunde ceva? Nu e vorba, desigur, de faptul că lui X îi corespunde realmente ceva; într-adevăr, nu există acea insulă pierdută, nu există inorogi sau cai înaripaţi – dar conceptelor respective le-ar *putea* corespunde ceva (o insulă pierdută, inorogi sau cai înaripaţi). Chestiunea e deci următoarea: conceptul X asigură nu existenţa a ceva, ci numai posibilitatea aceluia; e posibil să existe acea insulă pierdută, inorogi ori cai înaripaţi – potrivit conceptului în cauză –, deşi acestea în fapt nu există.

Să trecem acum mai departe şi să întrebăm: ce înseamnă că ceva este posibil? Se deschid aici două piste: una dintre ele e aceea de a lua noţiunea de posibilitate ca primitivă, ireductibilă la alte noţiuni; potrivit celeilalte, posibilitatea va fi luată ca un concept derivat definibil apelând la alte noţiuni. O modalitate de a defini, bunăoară, posibilitatea *logică* – adică posibilitatea înţeleasă în sensul cel mai cuprinzător al cuvântului – s-ar putea sprijini pe conceptul de noncontradicţie, şi anume în felul următor: e posibil ceea ce este necontradictoriu. Astfel, conceptul acelei insule pierdute nu conţine în sine nici o contradicţie logică; *de aceea* admitem că acestuia ar putea să-i corespundă în fapt ceva (deşi nu acesta e cazul) – anume acea insulă. La fel conceptul de triunghi nu e contradictoriu, căci există triunghiuri, deci conceptului îi corespunde realmente ceva. Într-adevăr, să observăm că dacă satisfacerea de către un concept a punctului (a) nu constrânge la satisfacerea şi a punctului (b) de către acel concept, totuşi invers situaţia se prezintă astfel: dacă punctul (b) e satisfăcut (conceptului îi corespunde realmente ceva), atunci şi punctul (a) va fi satisfăcut. Căci nu se poate ca unui concept să-i corespundă ceva şi, în acelaşi timp, acesta să fie contradictoriu. Dar conceptul de pătrat rotund este contradictoriu: de aceea este imposibil să existe un pătrat rotund. Un concept este contradictoriu când în el se găsesc două atribute care se contrazic; or, dacă într-un concept se găseşte atributul a fi pătrat, atunci desigur că – pentru a nu fi contradictoriu – în el nu se va putea găsi şi atributul a fi rotund. Dar, potrivit definiţiei, în conceptul de pătrat rotund trebuie să se afle ambele atribute. Ca urmare, se constituie contradicţia. Deşi cred că există motive serioase pentru a respinge un atare punct de vedere, din raţiuni de simplitate a expunerii în capitolul de faţă vom rămâne totuşi la înţelegerea posibilităţii ca reductibilă la conceptul de noncontradicţie.

Mai departe, e evident că pentru a avea o contradicţie între două atribute, unul trebuie să fie „afirmativ", iar celălalt „negativ"; altminteri, ele nu ar avea cum să constituie o contradicţie. De pildă, a fi căsătorit e un atribut afirmativ, dar a fi celibatar e negativ, căci înseamnă a fi bărbat necăsătorit*. Dacă vrem să fim siguri că un

* Desigur că s-ar putea argumenta că situaţia este exact pe dos; a fi căsătorit exprimă o determinare, iar potrivit principiului spinozian *omnis determinatio este negatio* (orice determinare e o negaţie) acest

concept nu e contradictoriu, atunci cea mai la îndemână cale pe care o avem e aceea de a-l construi astfel încât el să cuprindă fie numai atribute afirmative, fie numai atribute negative. Căci două atribute afirmative nu au cum să se contrazică, la fel şi două negative. Or, conceptul de Dumnezeu nu poate cuprinde decât perfecţiuni precum a fi etern, a fi infinit, a fi atotştiutor, a fi atotputenic, iar acestea sunt atribute afirmative. Dar dacă e aşa, atunci atributele care intră în conceptul de Dumnezeu nu se pot contrazice; conceptul e necontradictoriu şi deci satisface punctul (a); aşadar, el asigură posibilitatea existenţei a ceva care să-i corespundă. Problema care rămâne este aceea de a vedea dacă el satisface şi punctul (b). Argumentul anselmian, în varianta lui Descartes, spune că putem demonstra că, întrucât conceptul de fiinţă perfectă satisface punctul (a), el îl satisface şi pe (b).

Dar, dacă privim lucrurile cu mai multă atenţie, observăm că într-un enunţ precum:

(1) Existenţa face parte din esenţa fiinţei perfecte*.

avem de-a face cu două aspecte diferite. Mai întâi: este posibil ca existenţa – dar nu şi nonexistenţa – să facă parte din esenţa fiinţei perfecte? Răspunsul e afirmativ: plecând de la conceptul acestei fiinţe (concept pe care îl presupunem necontradictoriu), nimic nu ne împiedică să adăugăm atributul existenţei, fără ca astfel – întrucât şi existenţa este un atribut afirmativ, la fel ca celelalte cuprinse în esenţa fiinţei perfecte – conceptul respectiv să devină contradictoriu. Care e însă situaţia cu conceptul opus, cel de nonexistenţă? Poate face el parte din esenţa fiinţei perfecte? Există

---

atribut va exprima limitarea, negativitatea; dimpotrivă, a fi necăsătorit înseamnă tocmai respingerea acestei determinări, a acestei limitări (forma gramaticală a atributului poate fi înşelătoare: din punct de vedere gramatical „căsătorit" apare ca afirmativ, dar el ne apare acum ca negativ). Atunci primul atribut va fi negativ, iar al doilea afirmativ. E o problemă, aşadar, a vedea dacă un atribut e „afirmativ" sau „negativ". Iar dacă formularea argumentului anselmian presupune că putem spune că un atribut este „afirmativ" sau „negativ" într-un chip absolut, atunci desigur că el cade sub raza unei obiecţii ca cea de mai sus. Nu voi intra însă în această chestiune, ea însăşi foarte complexă.

* Fiecare paragraf posedă propria numerotare a expresiilor.

mai multe strategii de a arăta că e imposibil ca el să fie inclus în această esență. Cel mai simplu s-ar putea argumenta astfel:

(1a) Toate atributele ființei perfecte sunt perfecțiuni.

(2a) Toate perfecțiunile sunt atribute afirmative.

(3a) Nonexistența este un atribut negativ.

(4a) Nonexistența nu este un atribut afirmativ.

(5a) Nonexistența nu este o perfecțiune.

(6a) Nonexistența nu este un atribut al ființei perfecte.

(7a) Nonexistența nu face parte din esența ființei perfecte.

Trecerile de la (3a) la (4a) și până la (7a) par neproblematice. Premisa (1a) este analitică, o teză logică, având aceeași formă logică cu:

(2) Toate animalele raționale sunt raționale.

iar celelalte premise – (2a) și (3a) – sunt, la rândul lor, rezonabile.

Dar dificultatea care ne întâmpină aici e legată de un al *doilea* aspect: dacă admitem pe (7a), suntem constrânși prin aceasta să admitem și pe (1)? Se vede ușor că dacă acceptăm pe (1), atunci va trebui să acceptăm și pe (7a); căci dacă admitem că existența face parte din esența ființei perfecte (și cum, de asemenea, conceptul nu e contradictoriu), atunci desigur că trebuie să admitem și că nonexistența nu poate face parte din esența ființei perfecte (așa cum susține (7a)). Însă aici problema noastră vizează raportul convers. Anume, acceptăm, potrivit lui (7a), că nonexistența nu face parte din esența ființei perfecte; acceptăm că, în plus, conceptul acestei ființe e necontradictoriu. Dar nimic nu ne poate constrânge să includem în el atributul existenței! Într-adevăr, în primul caz mersul argumentării era analog următorului: am o demonstrație pentru o propoziție X a aritmeticii; dacă aritmetica nu e contradictorie, nu pot să am și o demonstrație pentru negația lui X. În al doilea caz analogia decurge cu totul altfel: nu am o demonstrație a lui X, dar conchid de aici că trebuie să am o demonstrație pentru negația lui X – ceea ce este evident incorect. Să considerăm și alte două analogii. Prima:

(3.1) A nu-și hrăni puii cu lapte nu face parte din esența mamiferului.

De aici conchid:

(3.2) A-şi hrăni puii cu lapte face parte din esenţa mamiferului.

Dacă analogia este cea potrivită, atunci, o dată ce acceptăm pe (7a), ar urma că va trebui să acceptăm şi pe (1). Această analogie se întemeiază pe supoziţia că, din orice pereche de atribute contradictorii, unui concept îi revine cel puţin unul; iar dacă acel concept e necontradictoriu, îi convine cel mult unu. Prin urmare, dacă e necontradictoriu, îi convine *exact* unul. S-ar putea însă ca analogia să nu fie bună. De ce oare nu ar fi mai potrivită o alta, anume următoarea. Fie propoziţia:

(4.1) A nu-şi hrănii puii cu lapte nu face parte din esenţa numărului prim.

Problema este: pot să trag de aici o concluzie analoagă în formă lui (3.2)? Aşadar, problema este dacă, acceptând oe (4.1), va trebui să acceptăm şi pe:

(4.2) A-şi hrăni puii cu lapte face parte din esenţa numărului prim.

Mai degrabă, spunem că nici atributul de a-şi hrăni puii cu lapte, nici contradictoriul lui nu fac parte din esenţa numărului prim. Un atare atribut nu este de *genul* acelor atribute pentru care are sens să ne întrebăm dacă sunt cuprinse sau nu în esenţa numărului prim, precum, de pildă, e atributul de a fi pozitiv, a fi întreg, a fi divizibil la doi etc. Tot aşa, am putea spune acum prin analogie: dacă avem temeiuri pentru a accepta, potrivit lui (7a), că nonexistenţa nu e un atribut cuprins în conceptul de fiinţă perfectă, s-ar putea totuşi, la fel de bine, că această situaţie să fie valabilă şi pentru atributul contrar: aşadar, s-ar putea ca nici existenţa să nu facă parte din esenţa fiinţei perfecte. Situaţia în care ne aflăm va fi deci aceea că acceptăm pe (7a), dar, în acelaşi timp, respingem pe (1).

Dacă mergem pe acest drum, am putea, eventual să tragem concluzia că existenţa nu este un atribut pentru care are sens să ne întrebăm dacă *poate* fi cuprins în esenţa fiinţei perfecte. Strategia aceasta face ca argumentul anselmian să se blocheze. Însă din cele zise până acum cel puţin două întrebări rămân fără răspuns:

1) De ce ar fi mai potrivită cea de-a doua analogie?

2) Este valabilă această concluzie numai în cazul ființei perfecte, ori putem s-o extindem pentru orice ființă?

b) *Determinarea completă a conceptelor*

Să considerăm acum o ființă particulară, existentă. Din oricare pereche de atribute contradictorii, ei nu-i poate aparține decât cel mult unul; căci, existând, ea este posibilă și deci conceptul ei este necontradictoriu. Să considerăm acum următoarea susținere: dacă există, acea ființă trebuie să fie, de asemenea, complet determinată, și anume în raport cu orice atribut. Acesta a fost un principiu de bază al filosofiei de școală din Germania secolului al XVIII-lea – în primul rând al filosofiei lui Wolf.

Dacă nu ar fi complet determinată, acea ființă ar fi *doar posibilă*. Să vedem însă în ce sens ea ar fi „doar posibilă". Accentul cade aici pe cuvântul „doar": el ne indică faptul că, deși posibilă, ființa respectivă nu există. Dar e posibilă, întrucât conceptul ei nu este contradictoriu. Pe de altă parte, chiar dacă acea ființă nu există, are sens să ne întrebăm dacă totuși conceptul ei este sau nu complet determinat (dacă ar fi existat, am fi știut, potrivit principiului menționat mai sus, că acel concept este complet determinat). Presupunând că nu e complet determinat, atunci ce proprietate îi lipsește? Să accentuăm că ne stă în puteri să gândim acea ființă și astfel încât, din oricare două atribute, ei să-i convină exact unul, cu alte cuvinte conceptul ei va fi gândit ca fiind complet determinat. Iar dacă nu e complet determinat, înseamnă că există o pereche de atribute – unul fiind contradictoriu celuilalt – astfel încât acea ființă nu posedă nici unul dintre ele. Care sunt acele atribute? Tot ce știm despre acea ființă este că ea nu există; iar dacă susținem în plus că nu e complet determinată, motivul pentru a proceda astfel nu poate să derive decât din ceea ce știm – anume din faptul că ea nu există. Așadar, singura sugestie ar putea fi următoarea: incompletitudinea stă în faptul că ființa respectivă nu posedă atributul existenței. Putem să o determinăm apoi complet, atașându-i acest atribut. Fără el, ea nu e decât posibilă; iar cu el – ea există.

Am presupus însă că acea ființă nu există. Nu s-ar putea însă atunci ca, întru totul corect, să spunem că ea e complet determinată, dar că din perechea de atribute existență/nonexistență ea îl posedă pe al doilea? Nu am putea deci să adoptăm punctul de vedere că ființă respectivă e complet determinată, și anume ei convenindu-i atributul nonexistenței? Determinarea completă are următoarea noimă: dacă unui concept, încă incomplet, îi adăugăm un predicat, conceptul e mai determinat; adăugându-i-se conceptului de animal care naște pui vii și îi hrănește cu lapte predicatul rațional, se ajunge la un concept mai determinat – se trece de la cel de mamifer la cel de om. Dar fiecare astfel de predicat (atribut) este o determinare generală; adăugându-l unui concept, obținem tot un concept care e aplicabil unor obiecte. Or, intenția determinării complete este acea că, tot adăugând astfel de determinări generale unui concept, se ajunge în cele din urmă, atunci când am încheiat seria de alegeri din fiecare pereche de atribute contradictorii a unuia singur – deci atunci când am încheiat determinarea unui concept, făcându-l să fie complet – la individual. Un concept complet determinat individualizează; el va conveni nu unei clase de ființe (în exemplul de mai sus, de oameni), ci unui singur individ. Pe de altă parte, din orice pereche contradictorie de predicate (atribute), unei ființe existente (unui obiect existent) îi convine exact unul.

Aici avem două linii de argumentare. Ele sunt următoarele:

(5.1) Dacă ceva există, este complet determinat.

(5.2) Dacă ceva este complet determinat, atunci există.

Prima propoziție este acceptată și de Kant, și de Wolff și Baumgarten. Cea de-a doua e respinsă de Kant. Pentru filosofia de școală a secolului al XVIII-lea, (5.2) era însă admisă. Și acesta pentru că nu părea plauzibilă o situație precum cea descrisă mai devreme, că un concept e complet determinat, cu singura deosebire că în el e cuprins atributul nonexistenței, nu cel al existenței: dacă ar fi fost așa, atunci conceptul ar fi rămas încă nedeterminat complet. El ar fi fost încă o posibilitate, care ar fi putut fi aplicat mai multor indivizi. O atare poziție induce o asimetrie între existență și contrariul ei, nonexistența. Primul atribut, adăugat unui concept, îl face complet. Cum însă, incomplet fiind, un concept e

susceptibil de a i se adăuga orice membru al unei perechi de predicate contradictorii, atunci i s-ar putea adăuga şi nonexistenţa. Însă, potrivit poziţiei filosofice menţionate, el *nu* devine complet. Existenţa apare deci ca un predicat special: ea înlătură nedeterminarea în raport cu *orice* atribut; o dată ce un obiect există, el este determinat în raport cu orice atribut.

Dar cum e totuşi posibil ca existenţa să fie legată de prezenţa în fiecare obiect a unui singur atribut din fiecare pereche de atribute contradictorii, în timp ce contradictoriul ei – nonexistenţa – nu se comportă astfel? Apoi, să observăm că, pentru a fi adăugată unui concept, pentru a-l determina complet, existenţa trebuie să fie compatibilă cu celelalte atribute care se află în concept. În ce constă însă acest lucru? Ar putea existenţa să contrazică atributele cuprinse într-un concept? Voi porni de la această ultimă întrebare: cum se va vedea, răspunsul care i se va da e semnificativ şi în privinţa celorlalte.

Se pare că principiul presupus în poziţia amintită mai sus este că:

(6.1) Dacă un concept e necontradictoriu, atunci, adăugându-i-se atributul existenţei, el rămâne necontradictoriu.

Atributul existenţei nu aduce deci nimic nou în acest sens. Totuşi, nimic nu ne împiedică să acceptăm şi:

(6.2) Dacă un concept e necontradictoriu, atunci, adăugându-i atributul nonexistenţei, el rămâne necontradictoriu.

Formulate ca mai sus, (6.1) şi (6.2) nu pot fi susţinute. Căci, de exemplu, în (6.2) am putea să întâlnim un concept căruia i s-a aplicat deja (6.1); dacă era înainte de aceasta necontradictoriu, astfel rămâne şi după aplicarea lui (6.1). Dar atunci (6.2) nu mai poate fi aplicat şi el, căci este evident că, adăugându-i acum nonexistenţa, conceptul nu rămâne necontradictoriu, fiindcă în el se vor cuprinde atunci şi existenţa, şi nonexistenţa. Pentru a evita astfel de consecinţe, în (6.1) şi (6.2) antecedentul va trebui reformulat în felul următor: „Dacă un concept e necontradictoriu şi e nedeterminat în raport cu perechea de atribute existent/non-existent...".

Discuţia făcută aici este deosebit de importantă în ce priveşte argumentul anselmian. Ea conduce la următoarea concluzie:

existența este un predicat independent de celelalte predicate care se găsesc într-un concept oarecare. Dar aceasta nu în sensul pe care l-am avut în vedere în paragraful anterior – că predicatul existenței nu poate fi dedus din celelalte predicate aflate într-un concept – ci într-altul: că prezența sau lipsa lui nu schimbă nimic în conținutul unui concept oarecare complet determinat. Această situație ar putea fi înțeleasă în cel puțin două feluri: 1) să se considere că existența nu face parte dintre acele atribute pentru care s-ar putea spune cu sens că pot fi incluse sau nu în conceptul a ceva; a exista nu poate intra în esența unui om, a unui triunghi ori a unui inorog, pentru că ea nu spune nimic despre acele concepte, mai mult decât era deja cuprins în ele; 2) să se considere că existența este: (i) un atribut ce poate fi cuprins în conceptul a ceva; și (ii) care, în același timp, exprimă o condiție globală asupra acelui concept: ea este o condiție necesară și suficientă a determinării complete a unui concept.

Se observă că diferența dintre cele două poziții e determinată de raportarea diferită la principiul (5.2): cea de-a doua îl acceptă, prima nu. Semnificația pe care filosofii care au acceptat acest principiu i-au atașat-o este extrem de importantă. În primul rând, el permite să considerăm existența ca predicat. De aici decurge putința de a o include în conceptul a ceva. Acest lucru se poate face în două feluri: în cazul făpturilor precum oamenii, inorogii sau triunghiurile, existența e cuprinsă în respectivele concepte în măsura în care acestea sunt complet determinate. Dar în cazul conceptului lui Dumnezeu, situația e alta: existența este cuprinsă ca predicat în acest concept; apoi, prin (5.1), se conchide determinarea completă a conceptului. În al doilea rând, principiul (5.2) face ca existența să exprime o condiție globală asupra conceptului. Împreună, cele două puncte definesc *un statut cu totul special al existenței – ea este în același timp*: 1) *un predicat (atribut) ca oricare altul, dar și* 2) *o condiție globală asupra funcționării atributelor.*

Cele două caracteristici ale existenței îi asigură acesteia adâncul rost filosofic. Dar ele permit, în același timp, derularea în bune condiții a argumentului anselmian. Cu această consecință Kant nu a putut fi de acord. Desigur, pentru a o respinge e suficient

să se renunțe la acceptarea uneia din cele două caracteristici ale existenței. Pe cea de-a doua Kant o consideră fundamentală, și îi oferă o reconstrucție în interiorul poziției sale; rămâne atunci să se renunțe la prima, la considerarea existenței ca un predicat (atribut) ca oricare altul.

Dar până acum nu avem la îndemână argumente constructive în acest sens, ci numai evidențierea unor dificultăți în a înțelege existența și nonexistența ca predicate reale* ale unui lucru. Totuși, ele au pregătit critica pe care o face filosoful din Königsberg argumentului anselmian – și care, o dată cu el, primește numele de „ontologic".

c) *Existența nu este un predicat*

Cum procedăm, se întreabă Kant, atunci când gândim determinarea completă a ceva? Apelăm la două principii, spune el, unul logic și unul transcendental. Mai întâi, potrivit *principiului logic al contradicției*, acceptăm că din două predicate date care se opun contradictoriu, unui concept nu-i poate conveni decât unul. Conceptul e nedeterminat relativ la ceea ce nu e conținut în el însuși (adică în ce nu privește esența aceluia căruia i se aplică; de pildă, conceptul de om e nedeterminat în ce privește vârsta, culoarea ochilor etc.). Dar, pe baza principiului contradicției, el este determinabil. Acest principiu e logic: el privește nu conținutul, ci *forma logică* a cunoașterii; și se aplică unei perechi de predicate opuse, nu întregului câmp de predicate posibile.

În al doilea rând, orice concept este supus *principiului determinării complete*. „Judecata: *tot ce există este complet determinat* nu înseamnă numai că din fiecare cuplu de predicate opuse *date*, ci și că din toate predicatele *posibile* unul singur îi convine întotdeauna; prin această judecată nu se face numai o comparație a predicatelor între ele din punct de vedere logic, ci se compară transcendental lucrul însuși cu ansamblul tuturor

* În cele ce urmează, prin „predicat real" se va înțelege un predicat care se raportează la un lucru (*res*), fiind fie constitutiv esenței sale, fie atribuit numai accidental acestuia.

predicatelor posibile. Ea vrea să spună că pentru a cunoaşte complet un lucru, trebuie să-i cunoaştem toate posibilităţile şi prin aceasta să-l determinăm fie afirmativ, fie negativ"[20].

În primul caz, fiecare lucru e considerat numai în raport cu două predicate, opuse între ele; în cel de-al doilea, lucrul e pus în raport cu ansamblul tuturor predicatelor în genere. Or, în felul acesta se presupune ca dată, ca o condiţie a priori, această posibilitate întreagă – materia tuturor predicatelor posibile. Posibilitatea fiecărui lucru se trage din această posibilitate întreagă; ceva este posibil numai dacă nu contrazice condiţiile ce definesc această posibilitate. Mai departe, principiul determinării complete înseamnă că din materia oricărei posibilităţi se extrag datele posibilităţii particulare a lucrului: aceste date sunt cuprinse a priori în acea posibilitate întreagă, iar principiul face ca predicatele care constituie conceptul integral al unui lucru să fie sintetizate.

Principiul determinării complete nu e logic, ci *transcendental;* el priveşte materia oricărei posibilităţi şi implică faptul că nici un lucru nu poate avea un predicat care nu e cuprins în această posibilitate. Ca urmare, potrivit acestui principiu, predicatele sunt examinate nu după forma, ci după conţinutul lor. De asemenea, el nu priveşte *o singură* pereche de predicate opuse, ci se aplică întregului câmp de predicatele posibile, deci tuturor celor care sunt cuprinse a priori în posibilitatea întreagă. El face apel la ceea ce poate fi gândit *în* aceste predicate. Cum este dat însă acest câmp al predicatelor posibile? Altfel zis, cum e dată „posibilitatea întreagă" din care se trage materia oricărui predicat? Sursa este intuiţia sau experienţa. Dacă, de pildă, ceva există, atunci din orice pereche de predicate lui îi va conveni exact unul. Dar propoziţia că unui anume predicat îi corespunde acest lucru (desigur, considerat ca fenomen – în terminologia kantiană) nu e analitică, ci sintetică. Atunci, prin fiecare din aceste propoziţii, lucrului i se ataşează un predicat; un atare predicat este *real:* adăugându-se la conceptul lucrului, el îi sporeşte conţinutul.

Să presupunem că procedăm însă invers: luăm un concept şi îi adăugăm, din fiecare pereche de predicate opuse, unul singur. Procedeul nu e deloc simplu, căci unele predicate sunt derivate

din altele, unele nu pot coexista – şi trebuie să avem mereu în vedere, când adăugăm un nou predicat conceptului respectiv, dacă nu cumva se ajunge la contradicţie. Dar să presupunem că am determinat complet conceptul. În această operaţie am apelat la predicate reale – deci la predicate a căror materie o găsim în experienţa posibilă – dar nu ne-am folosit deloc de experienţa concretă, efectivă. Problema noastră e acum următoarea: acest concept complet pe care l-am obţinut este conceptul unui obiect particular existent? Spre deosebire de Wolff şi Baumgarten, Kant consideră că răspunsul nu este afirmativ*. Determinarea completă nu este, după el, garanţia existenţei; ea ar putea, cel mult, servi ca o posibilitate ipotetică, altfel zis ca posibilitate raportată la concept. Motivul acestei discordanţe dintre Kant şi înaintaşii săi stă în felul diferit în care este gândită determinarea completă. Să presupunem că plecăm de la un concept anume, fie X acesta (de pildă, conceptul de triunghi). El urmează acum să fie determinat complet. Unele dintre predicate îi convin în mod esenţial, bunăoară, zice Kant în CRP, p. 477, predicatul a avea trei unghiuri; altele pot fi alese: putem să-i adăugăm predicatul a fi isoscel, dar tot aşa de bine putem să i-l adăugăm pe cel opus. (Exemplul nostru priveşte un concept geometric. Potrivit lui Kant, predicatele la care apelăm aici poartă asupra *formei* intuiţiei noastre. Dacă am fi luat drept exemplu un concept

* Nu putem intra în detaliile argumentării. Trebuie menţionat însă cel puţin următorul aspect: atunci când determinarea completă e aplicată conceptului de Dumnezeu, poziţia lui Kant e că avem a face cu o folosire nu constitutivă (producătoare a unui concept despre un obiect existent), ci *regulativă* a gândirii discursive. Astfel, plecând de la Ideea despre ansamblul oricărei posibilităţi, se ajunge la un concept determinat complet a priori. Fiind complet determinat, acesta va fi însă conceptul unui obiect particular. El e atunci ceea ce Kant numeşte un *ideal* al raţiunii pure. Prin ideal Kant înţelege „Ideea nu numai *in concreto*, ci *in individuo*, adică un lucru individual, determinabil sau chiar determinat numai prin Idee" (*CRP*, p. 461). Dar nu trebuie să conchidem de aici că acest lucru individual există; Dumnezeu e o Idee a raţiunii, ba chiar un ideal al ei, care e folositoare în unele scopuri, însă nimic nu ne constrânge să acceptăm că are realitate obiectivă.

empiric oarecare, de exemplu conceptul de cal sau de munte, atunci predicatele la care am fi apelat în acest caz şi-ar fi extras materia din *conţinutul* experienţei noastre.). În felul acesta, procedând din aproape în aproape – şi fiind atenţi, aşa cum am văzut mai sus, să nu cădem în contradicţie – determinăm complet un concept, până când el ajunge să fie conceptul unui obiect particular.

Urmează acum o observaţie, încă preliminară, însă capitală. Cum determinăm, în fiecare din paşii pe care urmează să-i parcurgem, conceptul? De pildă, în ce constă determinarea triunghiului ca având trei unghiuri? Dar ca fiind isoscel? În primul caz, mişcarea e analitică; în al doilea, e sintetică. Există însă ceva comun ambelor cazuri: de fiecare dată, avem a face cu o afirmaţie *relativă* despre acel triunghi. Spunem că el *este un triunghi* sau că el *este isoscel*, nu pur şi simplu că el *este* – situaţie în care am avea a face cu o afirmaţie *absolută* privitoare la triunghi. În ce constă diferenţa?

Să presupunem că am triunghiul şi am predicatul a fi isoscel. Pot foarte bine să suprim predicatul, menţinând triunghiul. Atunci l-am putea determina ca fiind neisoscel. În cazul afirmaţiei absolute, dacă afirm că triunghiul este, atunci, cum am văzut, afirm că el este complet determinat. Nu pot să-i suprim nici un predicat fără ca – în acelaşi timp – să afectez afirmaţia că triunghiul este. Dacă i-aş suprima un predicat – şi anume *oricare* predicat – atunci aş suprima şi triunghiul.

În cazul discutat aici, predicatul nu era dintre cele care intră în esenţa triunghiului. Ce se întâmplă însă dacă am un predicat, precum a avea trei unghiuri, care intră în esenţa triunghiului? În noul caz, dacă suprim predicatul, nu pot să păstrez subiectul. Tot aşa, întrucât în esenţa lui Dumnezeu intră predicatul a fi atotputernic, dacă suprim atotputernicia, trebuie să-l suprim şi pe Dumnezeu. Dar desigur că pot gândi şi o situaţie în care aş proceda altfel, anume să suprim predicatul a fi atotputernic, dar să-l păstrez pe Dumnezeu. Dar de ce o pot gândi? Pentru că atunci în conceptul de Dumnezeu nu aş lua atotputernicia ca o determinare esenţială; aş admite că Dumnezeu poate să existe fără a fi atotputernic, tot aşa cum triunghiul poate să existe fără a fi isoscel.

Trecem acum la un al treilea caz, cel în care avem o afirmație absolută despre ceva, anume: Dumnezeu este (= există) sau triunghiul este (= există). Să presupunem că avem în vedere conceptul de Dumnezeu, înțeles ca o ființă absolut necesară: „Dacă suprimați existența ei, atunci suprimați lucrul însuși, cu toate predicatele lui; de unde să vină atunci contradicția?... dacă spuneți: *Dumnezeu nu există*, atunci nu este dată nici atotputernicia, nici vreun altul din predicatele lui; căci ele sunt toate suprimate o dată cu subiectul, și în această idee nu se arată nici cea mai mică contradicție" (CRP, p. 477). *Afirmația absolută este așadar o afirmare a lucrului împreună cu toate predicatele sale.*

Acum, să încercăm să determinăm complet conceptul X, și anume în mod relativ. Desigur, nu putem proceda direct, anume încercând să-l determinăm pe X în mod absolut, pentru că atunci – deși am fi pus lucrul împreună cu toate predicatele lui, deci ca determinat complet – pe ușa din spate am fi introdus ilegitim ceea ce se urmărește de fapt să se demonstreze: anume că, o dată ce am determinat complet ceva, putem afirma și că acesta există. (Să ne reamintim că acesta este pasul esențial în argumentul anselmian). Să admitem deci că X a fost determinat, în mod relativ, ca fiind complet. Ca *posibilitate*, el e complet determinat. Problemă: există acest X? Wolff și Baumgarten răspundeau afirmativ: da, pentru că, fiind complet determinat, X este determinat și în raport cu predicatul existenței; din perechea existență/nonexistență, lui i se aplică existența.

Să ne amintim însă aici de cele două analogii expuse mai devreme, exprimate prin (3.1) – (3.2) și (4.1) – (4.2). Potrivit primeia, din orice pereche de predicate opuse, unui lucru îi convine exact unui; potrivit celei de-a doua, s-ar putea să nu-i convină nici unul. Să vedem ce se întâmplă dacă mergem pe drumul indicat de această a doua strategie: atunci când vrem să determinăm complet ceva, din perechea existență/nonexistență putem să nu alegem nici un predicat. Ca simplă posibilitate, un lucru e complet determinat. Ce i s-ar adăuga în plus dacă am spune că el există? Nimic, răspunde Kant: diferența dintre posibilitate și existența reală nu este – zice el – de genul mai mult sau mai puțin. Lucrul existent

(cum s-a văzut, el e complet determinat) nu e mai determinat decât lucrul doar posibil.

> „La conceptul care exprimă numai posibilitatea nu se poate adăuga nimic mai mult prin simplul fapt că eu gândesc obiectul lui ca absolut dat (prin expresia: el este). Şi astfel realul nu conţine nimic mai mult decât simplul posibil. O sută de taleri reali nu conţin nimic mai mult decât o sută de taleri posibili*. Căci, cum talerii posibili exprimă conceptul, iar talerii reali obiectul şi poziţia lui în sine, în cazul în care obiectul ar conţine mai mult decât conceptul, conceptul n-ar exprima întregul obiect şi deci n-ar fi conceptul lui adecvat" (CRP, pp. 479-480).

Concluzia e deci următoarea: pentru a determina complet un concept trebuie să se apeleze la predicate reale. A determina ceva complet nu înseamnă însă a-i adăuga predicatul existenţei. Puse împreună, cele două teze ne permit să afirmăm că *existenţa nu este un predicat real.* Adică: existenţa nu este un predicat al lucrului, nu e deci o calitate specială, ce i s-ar putea adăuga acestuia întrucât există; nu e deci o determinare a lucrului, una printre multe altele. Pe de altă parte, ea nu e nici determinarea completă a lucrului, pentru că, aşa cum am văzut, ceva poate fi determinat complet, fără ca totuşi să existe.

Vom observa aici un fapt esenţial privind statutul existenţei. Până în prezent, existenţa a primit, în concepţia lui Kant, numai o definiţie „negativă", nu şi una „pozitivă"; anume, s-a arătat că existenţa *nu* este un predicat real, adică „un concept despre ceva, care s-ar putea adăuga conceptului unui lucru" (CRP, p. 479). Dar dacă *nu este* astfel, atunci ce *este?* Pentru a răspunde, trebuie observat mai întâi că, atunci când luăm un predicat real oarecare şi vrem să-l aplicăm unui concept, spre a-l determina, procedăm apelând la principiul logic al contradicţiei: considerăm o singură pereche de predicate – cea formată din predicatul în cauză şi din opusul lui – şi apoi încercăm să adăugăm conceptului unul din membrii perechii. Unica restricţie în această operaţie e să nu contrazicem conceptul, deci ceea ce era deja inclus în el. Dar nu ne

* Exemplul cu cei o sută de taleri a fost dat, pentru prima dată, în 1780, de Johann Bering.

interesează ansamblul tuturor predicatelor posibile, acea posibilitate întreagă invocată anterior. Determinarea conceptului se face relativ la *această* pereche de predicate; dar, desigur, el poate rămâne indeterminat în raport cu celelalte predicate posibile. Când spun: Dumnezeu e atotputernic, nu mă interesează deloc dacă Dumnezeu e determinat şi în raport cu alte predicate*, precum a fi bun, a fi atotştiutor etc.

Dar atunci când avem a face cu afirmarea *existenţei* a ceva nu mai putem apela la principiul logic al contradicţiei: e nevoie de punerea la lucru a principiului transcendental al determinării complete. Când spun: Dumnezeu există – sau, tot aşa: triunghiul acesta există; sau Socrate există – atunci subiectul (Dumnezeu; triunghiul acesta; Socrate) e considerat ca determinat în raport cu toate predicatele. Nu mă rezum la o pereche sau alta de predicate opuse, ci trebuie să iau în consideraţie toate predicatele cuprinse în acea întreagă posibilitate; bunăoară, dacă se afirmă că Dumnezeu există, atunci trebuie să se afirme, de asemenea, că el este complet determinat. Kant rezumă această poziţie în cuvintele: a fi „este numai poziţia unui lucru sau a unor anumite determinări în sine" (CRP, p. 471); prin afirmarea existenţei a ceva, nu se adaugă un nou predicat aceluia, „ci pun numai subiectul în sine, cu toate predicatele lui, şi anume *obiectul* în relaţie cu *conceptul* meu"** (*ibidem*).

---

* Argumentul îi aparţine lui Kant.

** Diferenţa dintre a pune existenţa unui obiect şi a pune un predicat al acestuia a fost construită şi mai devreme de Kant în *CRP*, în secţiunea dedicată deducţiei transcendentale a categoriilor, prin invocarea tezei humeene după care reprezentarea, deşi produce obiectul în întreg conţinutul său, ea nu-l produce şi în ce priveşte existenţa (p. 122). Citatele pe care le-am menţionat fac parte din următorul text:

> „A fi nu este, evident, un predicat real, adică un concept despre ceva, care s-ar putea adăuga conceptului unui lucru, ci este numai poziţia unui lucru sau a unor anumite determinări în sine. În folosirea logică, acest verb este numai copula unei judecăţi. Judecata *Dumnezeu este atotputernic* conţine două concepte care îşi au obiectele lor: Dumnezeu şi atotpu-

În consecință, existența nu poate fi un predicat ce se adaugă lucrului. Ea exprimă numai poziția absolută a lucrului și nu poate fi de aceea decât un raport *exterior* conceptului: „la averea mea, o sută de taleri înseamnă mai mult decât simplul concept despre o sută de taleri (adică a posibilităților lor). Căci obiectul din realitate nu este conținut analitic numai în conceptul meu*, ci se adaugă sintetic la conceptul meu... fără ca prin această existență din afara conceptului meu acești o sută de taleri să fie câtuși de puțin înmulțiți" (CRP, p. 480). Că acești o sută de taleri sunt reali înseamnă mai mult decât că ei sunt doar gândiți; dar, spre deosebire de filosofii de dinaintea sa, care interpretau aceasta în sensul că o sută de taleri reali au o determinare în plus față de cei „numai posibili" – anume proprietatea de a exista –, Kant consideră că nu e vorba aici decât de un raport exterior, sintetic, cu conceptul în cauză: conceptul e raportat la lucrul considerat o dată cu toate predicatele sale.

O paranteză: se vede cât de simplist e să se considere că punctul central al criticii kantiene a argumentului ontologic este localizabil în teza că realitatea (cei o sută de taleri reali) și conceptul (cei o sută de taleri posibili) sunt deosebite și că nu trebuie confundate. Ceea ce e important aici este felul *cum* se construiește această diferență și *ce* are ea imporatant. Altminteri nu se va putea discerne semnificația deosebită a tezei kantiene că existența nu este un predicat.

---

ternicia; micul cuvânt *este* nu e vreun predicat în plus, ci numai ce pune predicatul *în relație* cu subiectul. Dacă însă iau subiectul (Dumnezeu) cu toate predicatele lui dintre care face parte și atotputernicia) și zic: *Dumnezeu este* sau este un Dumnezeu, eu nu adaug un predicat la conceptul despre Dumnezeu, ci pun numai subiectul în sine cu toate predicatele lui, și anume *obiectul*, în relație cu *conceptul* meu".

* Un enunț existențial, precum: „Triunghiul acesta există" sau: „Dumnezeu există" nu poate fi, potrivit lui Kant, decât sintetic; propozițiile de existență sunt numai sintetice, și anume *a posteriori* (poziția aceasta a susținut-o și Hume).

d) *Invaliditatea, după Kant, a argumentului ontologic*

Abia acum putem să ne întoarcem la conceptul de Dumnezeu. Kant se apleacă asupra tezei:

(5.4)* Existența face parte din esența ființei perfecte.

Dar el nu-și concentrează atenția înspre problema dacă ființa perfectă trebuie mai degrabă să existe decât să nu existe, așa cum făcuseră predecesorii săi. El atacă la rădăcină teza (5.4) susținând că existența nu e un predicat de genul celor pentru care are sens să ne întrebăm dacă pot face sau nu parte din esența a ceva. Prin urmare, nu putem admite că e cu sens încercarea de a include existența în conceptul a ceva. Concluzia ce decurge de aici e limpede: argumentul ontologic e blocat din start, în chip radical. Kant susține că atunci când spun: Dumnezeu e atotputernic, pun în relație conceptul de Dumnezeu cu predicatul atotputerniciei; dar când spun: Dumnezeu există, nu pun conceptul de Dumnezeu în relație cu un predicat – cum s-ar întâmpla însă dacă existența ar fi un predicat ca toate celelalte, un predicat real – ci iau pe Dumnezeu, cu toate predicatele lui, și îl pun în raport cu conceptul meu. Avem deci expresiile:

(7.1) Dumnezeu este atotputernic.

(7.2) Dumnezeu este**.

---

* Enumerarea din paragraful anterior.

** Poate fi desigur supărător faptul că adesea am folosit ca interșanjabile expresiile „este" și „există", cum e cazul și aici (căci (7.2) ar fi trebuit formulat, potrivit cu cele zise puțin mai sus, ca (7.2'): Dumnezeu există). Așa cum vom argumenta pe larg mai jos, pot fi formulate destule temeiuri, în diverse contexte, pentru a deosebi logica lui „este" de cea a lui „există". Problema nu este însă în primul rând aceasta, ci doar aceea dacă „este" poate îndeplini rolul care i se cere în contextul pe care îl avem aici în vedere. Poate, adică, să formeze predicatul gramatical atunci când subiectul este fie un nume propriu, fie o descripție, fie un nume comun? (Că aceste cazuri sunt importante toate trei se va vedea în capitolul următor.) *Dicționarul limbii române*, tomul II, partea I, București, 1934, indică mai multe locuri care fac plauzibil un răspuns afirmativ. Iată-le: „În veci iaste Domnul" (Dosoftei); „Și de sunt, și de am viață, dar lumea ce-mi folosește?" (Conachi); „Dincolo de aceste înflăcărate sfere este un drept și

Cum funcționează expresia „este" în ele? Există vreo diferență între statutul ei logic în prima, față de a doua? În (7.1), zice Kant, avem două concepte, Dumnezeu și atotputernicia. Acum, „micul cuvânt *este* nu e vreun predicat în plus, ci numai ceea ce pune predicatul în relație cu subiectul" (CRP, p. 479). Deci, în (7.1) „este" nu e un predicat. Oare joacă acest rol în (7.2)? Nu, potrivit lui Kant; rolul lui în (7.2) e tot relațional, numai că aici nu este clar care e relația pe care o exprimă (7.2). Relația în cauză, arată Kant, e cea dintre conceptul meu de Dumnezeu și subiectul cu toate predicatele lui. Deci, în (7.2) micul cuvânt „este" iarăși nu e predicat (dacă ar fi, atunci ar putea fi conceput ca inclus într-un concept, de pildă în cel de Dumnezeu. Atunci argumentul ontologic ar putea fi derulat – dar tocmai aceasta vrea Kant să evite): el nu face decât să pună în relație *subiectul* (Dumnezeu cu toate predicatele lui) cu *conceptul* de Dumnezeu. Ceea ce induce în eroare e că numai unul din membrii relației – subiectul – apare explicit în (7.2)*.

Așadar, (7.1) și (7.2) diferă între ele foarte mult. Kant face, prin analiza pe care o oferă celor două expresii, distincția fundamentală între:

---

nemitarnic răsplătitor" (Marcovici); „Omul tânăr nu este, ci devine" (Maiorescu); „Și-apoi cine știe/ De este mai bine/ A fi sau a nu fi" (Eminescu); „Împărați cu stemă-n frunte și-mbrăcați/ Cum astăzi nu-s" (Coșbuc); „Știi că este o vorbă: nici pe dracu să-l vezi, da nici cruce să-ți faci" (Creangă) etc.

* S-ar putea însă ca interpretarea aceasta să fie greșită; căci de ce am susține că în (7.2) apare explicit subiectul, iar conceptul de Dumnezeu e numai presupus? Dacă admitem poziția de mai sus, atunci un enunț existențial precum: „Dumnezeu există" e despre un obiect individual. Cum vom vedea însă mai jos, poziția lui Frege și Russell e contrară: potrivit lor, ceea ce apare explicit în (7.2) este conceptul de Dumnezeu, câtă vreme cea de-a doua relată – Dumnezeu cu toate atributele sale – nu e cuprinsă aici. Pentru ei, enunțul existențial este nu despre un obiect, ci despre un concept. Când spun că ceva există, nu spun că un obiect există, ci numai afirm că un concept are o proprietate, aceea că există ceva care îl satisface.

1) un „este" al predicației (copula); și

2) un „este" al existenței.

În nici unul din aceste cazuri „este" nu e predicat real. Dar ce este el, în cel de-al doilea caz? Din cele spuse mai devreme reiese o cerință importantă în acest sens: pentru a explica felul cum funcționează „este" într-o expresie precum (7.2) trebuie să apelăm – așa cum a argumentat Kant – la principiul determinării complete. Or, acest principiu, solicitând raportarea la întreaga posibilitate, este un principiu transcendental. În consecință: „este" e, la rândul lui, un predicat *transcendental.*

De ce s-a creat însă impresia, atât de insistentă, că existența e un predicat real, ce poate fi adăugat conceptului a ceva? De ce s-a putut crede că putem construi conceptul de Dumnezeu astfel încât în el să fie cuprinsă în mod esențial existența? Motivul, spune Kant, e acela că s-a pornit de la *Ideea* despre *ansamblul* oricărei posibilități. Apoi, determinând-o complet a priori, ea a fost transformată într-un „concept determinat complet a priori, devenind prin aceasta conceptul unui obiect particular, care este complet determinat prin simpla Idee" (CRP, p. 468). Conceptul acesta de Dumnezeu nu e unul empiric. Dacă ar fi vorba de un obiect al simțurilor, n-aș putea confunda existența lucrului cu simplul concept al lucrului. Căci, prin concept, obiectul este gândit în acord cu condițiile generale ale unei cunoașteri empirice în genere, pe când prin existență el este gândit ca fiind conținut în contextul întregii experiențe... Dacă vrem, dimpotrivă, să gândim existența numai prin categoria pură*, nu este de mirare că nu putem indica nici un criteriu pentru a o distinge de simpla posibilitate. Oricare ar fi deci conținutul și sfera conceptului nostru despre un obiect, totuși noi trebuie să ieșim din el pentru a-i atribui existență. (CRP, pp. 480-481). Conceptul de Dumnezeu nu mai poate fi construit, așadar, ca fiind despre ceva real, ci doar ca o *Idee* (mai mult, ca un ideal al rațiunii); o idee utilă în unele scopuri, zice Kant, dar incapabilă să extindă cunoașterea noastră cu privire la ceea ce este.

Aceasta ar fi, în mare, poziția lui Kant. Cel care încearcă să pătrundă mai adânc în gândul marelui filosof întâmpină însă

* Cum e în cazul lui Dumnezeu.

dificultăți teribile: căci, dacă nu e un predicat real, atunci ce este existența pentru Kant? Sunt posibile mai multe interpretări ale textelor rămase; sunt și mai multe posibilități – deschise toate de opera lui Kant – de a înțelege existența* altfel decât ca un predicat real[21].

Să notăm, de asemenea, următorul lucru: cum s-a putut constata cu ușurință, prezentarea pe care am făcut-o argumentului și contraargumentului anselmian, în formele lor clasice, nu a avut intenții exegetice. Capitolul de față nu a avut decât rolul de a fixa fundalul discuțiilor ce vor urma.

4. **Interludiu despre istoria înțelesurilor lui „este"**

Una dintre principalele sugestii ale paragrafului anterior a fost aceea că „este" are două genuri, fundamental *diferite* și *ireductibile*, de folosiri: una predicativă și una existențială. În mod obișnuit noi acceptăm că în propoziții ca „Ion merge" și „Ion merge către casă", expresia „merge" are același gen de folosire, că nu se schimbă nimic în mod radical prin aceea că ei i se adaugă un calificativ precum „către casă". Că este așa se poate vedea pe următoarea cale. Dacă punem întrebarea: „Ce înseamnă că cineva

---

* N. Salmon („Existence", în *Philosophical Perspectives. 1. Metaphysics*, 1987, Ridgeview, Atascadero, p. 62) deosebește trei teze kantiene privitoare la existență:

1. În limba naturală, verbul „este" nu reprezintă, din punct de vedere logic, un predicat de ordinul întâi, ci un cuantificator logic.

2. Nu există nici o proprietate sau concept al existenței pentru indivizi.

3. Este ilegitim să se invoce termenul „există" sau pretinsa proprietate a existenței în formarea conceptului a ceva sau în specificarea uneia dintre condițiile necesare în definirea a ceva; astfel, nu se poate defini ceva în mod legitim ca: existentul așa-și-așa sau acel așa-și-așa care există.

În paragrafele și capitolele care urmează voi discuta fiecare din aceste interpretări, chiar dacă nu voi apela explicit la clasificarea lui Salmon.

merge?", şi întrebăm de asemenea: „Ce înseamnă că cineva merge către casă?", nu vom considera că genul de răspuns la prima trebuie să fie cu totul diferit de cel la a doua. Dar, a sugerat Kant, dacă spunem: „Dumnezeu este" (=există), şi apoi spunem: „Dumnezeu este atotputernic"*, ceva se modifică în mod dramatic; anume, a răspunde la întrebarea: „Ce înseamnă că Dumnezeu *este*?" (=există) va fi ceva întru totul diferit de a răspunde la întrebarea: „Ce înseamnă că Dumnezeu *este atotputernic*?" O dată ce i se adaugă un calificativ lui „este", situaţia se schimbă din rădăcină.

Că există mai multe genuri de folosiri ale lui „este" e o teză adoptată de mulţi filosofi care, călcând pe urmele lui G. Frege şi B. Russell, au tratat-o ca pe un fel de evanghelie filosofică**. Scrie Wittgenstein:

> „În limbajul comun apare foarte frecvent faptul că acelaşi cuvânt semnifică în moduri diferite. (...) Astfel, cuvântul «este» apare drept copulă, ca semn de egalitate şi ca expresie a existenţei; «a exista» ca verb intranzitiv ca şi «a merge»; «identic» ca adjectiv; noi vorbim despre *ceva*, dar şi despre faptul că se întâmplă ceva"[22]. Wittgenstein conchide: „În felul acesta iau naştere cu uşurinţă cele mai fundamentale confuzii (de care este plină toată filosofia)"[23].

E implicată aici, desigur, o modalitate particulară de a gândi noima filosofiei: „Filosofia nu este o doctrină, ci o activitate. Rezultatul filosofiei nu sunt «propoziţii filosofice», ci clarificarea propoziţiilor"[24]; iar a deosebi între sensurile lui „este" e o operă de clarificare a propoziţiilor. Cum am văzut, o dată cu aceasta se poate dovedi că argumentul anselmian se blochează; iar astfel se risipeşte una din acele „confuzii" la care se gândea Wittgenstein.

Numai că această ortodoxie nu îşi are rădăcinile la Frege ori Russell, şi nici măcar la Kant. În filosofia modernă, încă la

---

* Sau: „Oamenii sunt" (=există) şi „Oamenii sunt animale raţionale".

** În capitolul următor voi discuta pe larg concepţiile lui G. Frege şi B. Russell, care o cuprind la însăşi temelia lor.

J. Locke[25] găsim ideea că celor patru feluri de cunoaştere (a identităţii sau diversităţii; a relaţiei; a coexistenţei şi conexiunii necesare; a existenţei reale) le corespund: 1) un *este* al identităţii (în : „Albastrul nu e galben"); 2) un *este* al relaţiei (în: „Două triunghiuri cu baze egale între două paralele sunt egale"); 3) un *este* al coexistenţei (în: „Fierul este susceptibil de influenţare magnetică"); şi 4) un *este* al existenţei reale* (în: „Dumnezeu este").

Probabil însă că un antecedent mai direct al tezei lui Kant se află la Hume. Am menţionat deja că pentru Kant propoziţiile existenţiale sunt contingente; mai înaintea lui, Hume[26] argumentase că nu există nici o fiinţă a cărei neexistenţă să implice contradicţia; aşadar, pentru nici o fiinţă nu putem produce o *demonstraţie* a existenţei ei. Dacă la un moment dat am conceput ceva ca existent, e totuşi mereu posibil să-i concepem neexistenţa. (Ca urmare, încercările de a-l concepe pe Dumnezeu ca fiinţă necesar existentă sunt sortite eşecului, fiindcă – zice Hume – cuvintele „existenţa necesară" nu au sens, nu sunt coerente).

Pentru Hume, atunci când afirmăm că ceva este (= există), noi nu adăugăm ideii despre acel obiect o idee (cea a existenţei), pentru că, după el, *nu avem nici o astfel de idee*. Distincţia implicită aici e următoarea: când spunem că cineva este într-un anume fel – deci, când îl folosim pe „este" drept copulă – noi adăugăm o nouă idee ideii acelui obiect; dar când spunem că ceva este (= există) – deci, când folosim pe „este" în chip existenţial – noi realizăm o cu totul altă activitate. În ce constă aceasta? În primul rând, atunci când spunem că ceva există, nu afirmăm prin aceasta că acel ceva posedă atributul existenţei, aşa cum, când spunem că Everestul este un munte, afirmăm că Everestul posedă atributul de a fi munte. În al doilea rând, afirmând că ceva există nu susţinem că existenţa este un atribut care este cuprins în conceptul acelui ceva, aşa cum, când afirmăm că triunghiul are

---

* Mai departe, Locke deosebeşte trei feluri de cunoaştere a existenţei: una intuitivă – a noastră; una demonstrativă – a lui Dumnezeu; şi o alta prin senzaţie – a celorlalte lucruri (cartea a IV-a, cap. IX, paragraful 2; cf. şi poziţia sa în ce priveşte argumentul „fiinţei celei mai perfecte" în cap. X, paragrafele 6-7).

suma unghiurilor egală cu două unghiuri drepte, susținem că atributul a avea suma unghiurilor egală cu două unghiuri drepte e cuprins în conceptul de triunghi. În sfârşit, când spunem că ceva există noi propunem un mod aparte de a ne raporta la acel obiect, un mod diferit de felul în care ne raportăm la obiect când spunem că acesta este într-un fel sau într-altul. Când zicem că un triunghi este dreptunghic noi adăugăm conceptului de triunghi un atribut – acela de a fi dreptunghic; dar când zicem că un triunghi este (= există), nu îi adăugăm nimic. În schimb, îl concepem într-o altă manieră. Existența nu raportează conceptul la un alt concept (nu adaugă ideii o altă idee); ea raportează conceptul (ideea) la experiență.

„Ideea de existență este... exact aceeaşi cu ideea a ceea ce noi concepem ca existent. A reflecta pur şi simplu asupra unui lucru şi a reflecta asupra lui ca existent nu diferă deloc între ele*. Acea idee, atunci când e unită cu ideea unui obiect oarecare, nu-i adaugă nimic. Orice concepem, concepem ca existent"[27]. Să luăm, de pildă, ideea de Dumnezeu. În propoziția „Dumnezeu este" ideea de existență nu e una distinctă pe care o adăugăm celei de Dumnezeu pentru a forma o idee compusă[28].

> „Când mă gândesc la Dumnezeu, când mă gândesc la el ca existent şi când cred că există, ideea mea despre el nici nu creşte, nici nu scade. Dar, deoarece cu siguranță e o mare deosebire între simpla concepere a existenței unui obiect şi credința în această existență, deoarece acea deosebire nu se trage din părțile sau din compunerea ideii pe care o concepem, decurge că ea se va trage din *maniera* în care o concepem"[29].

Istoria reflecției asupra unor folosiri diferite ale lui „este" s-ar părea că este însă mult mai veche. Exemplul care ne vine cel mai repede în minte e cel al lui Aristotel, cu celebra sa replică: „ființa se spune în multe feluri"[30]. Mai mult, se află în textele Stagiritului pasaje care deşteaptă imediat sentimentul că nu doar o astfel de teză, ci una mai specială – că există o distincție între un „este"

---

* În terminologia la care voi apela în capitolul III, Hume este un adept al teoriei parmenidiene a referinței.

predicativ şi un altul existenţial – îi era cunoscută. Astfel, într-una din scrierile sale timpurii[31] el scrie:

> „Paralogismele care se sprijină pe împrejurarea că un termen este luat sau în sens absolut, sau în sens relativ, nu însă în sens propriu, se manifestă ori de câte ori un termen particular este luat ca absolut. Astfel, de exemplu, în raţionamentul «dacă nefiinţa este obiect de opinie, atunci nefiinţa este». Căci nu este acelaşi lucru a fi ceva şi a fi în chip absolut. (...) se pare că este acelaşi lucru, din cauza înrudirii de expresie şi fiindcă există o mică deosebire între «a fi ceva» şi «a fi» în chip absolut".

De asemenea, alte două pasaje poartă asupra aceleiaşi chestiuni. În primul Aristotel argumentează că dacă subiectul unei propoziţii nu există, atunci aceasta nu e adevărată:

> „Socrate este bolnav este contrariul lui Socrate este sănătos; totuşi, nici chiar la astfel de propoziţii, una nu este totdeauna adevărată, iar cealaltă falsă. În adevăr, dacă Socrate există, una va fi adevărată, iar cealaltă falsă; dar dacă el nu există, atunci amândouă vor fi false. Căci nici Socrate este bolnav, nici Socrate este sănătos nu mai sunt adevărate, dacă Socrate nu există"[32].

Aşadar, Aristotel afirmă că ori de câte ori o propoziţie „S este P" e adevărată, va fi adevărată şi propoziţia „S este". Altfel zis, e valid principiul:

(1) Dacă propoziţia „S este P" e adevărată, atunci e adevărată şi propoziţia „S este".

Există însă un alt pasaj care pare-se că se află în contradicţie cu această interpretare a celui citat mai sus. Iată ce scrie Stagiritul: „Să luăm propoziţia «Homer este cutare lucru – să zicem, un poet»; urmează oare de aici că Homer este, ori nu? Verbul «este» se află aici utilizat despre Homer numai acccidental, propoziţia fiind că Homer este un poet, nu că el este, în sensul necondiţionat al cuvântului. Aşadar, în acele enunţuri care n-au în ele nici o contradicţie, în care cuvintele sunt înlocuite cu noţiuni şi acestea aparţin subiectului în mod esenţial, nu accidental, individualul poate fi în mod absolut subiectul unei propoziţii"[33]. Într-adevăr,

aici Aristotel pare să nege că „Homer este" decurge din „Homer este poet" – ceea ce ar fi însă un contraexemplu la (1).

Înclin să cred că cele două fragmente aristotelice nu se contrazic. O posibilă interpretare ar fi aceasta*: aparenta aporie la care am ajuns se datorează felului în care am formulat principiul (1). Aristotel nu e de acord cu (1), ci cu un principiu ceva mai complicat, potrivit căruia raportul dintre cele două propoziții se poate reda printr-un *condițional*. Să înlocuim deci pe (1) cu:

(1') Dacă propoziția „S este P" ar fi adevărată, atunci ar fi adevărată și propoziția „S este".

Acum, dacă (1') este principiul aristotelic, să observăm că el nu ne cere să afirmăm că propoziția „Homer este poet" este adevărată. Potrivit lui (1'), trebuie să considerăm cazurile în care propoziția „Homer este poet" *ar fi adevărată*. Cum am văzut, propozițiile „Socrate este bolnav" și „Socrate este sănătos" sunt amândouă false dacă Socrate nu există. La fel și în cazul lui Homer: dacă acesta nu există, înseamnă că propoziția „Homer este poet" e falsă. Or, principiul (1') ne cere să considerăm cazurile în care această propoziție *ar fi adevărată* – și nu neapărat ceea ce se întâmplă *de fapt*. Să presupunem atunci că lumea ar fi astfel încât propoziția „Homer este poet" ar fi adevărată. Atunci, aplicând pe (1'), decurge că ar fi adevărată și propoziția „Homer este". Să mai notăm și altceva: dacă propoziția „Homer este poet" este falsă, nu putem conchide nimic asupra adevărului propoziției „Homer este". Fiindcă lumea ar putea să fie astfel încât Homer să nu existe, dar ar putea să fie și astfel încât Homer să existe, dar să nu fie poet.

E important să accentuăm aici următorul lucru: faptul că principiul (1') este valid nu depinde în nici un fel de faptul că lumea este așa cum este de fapt. El spune ce s-ar întâmpla dacă lumea *ar fi de fapt* într-un anume fel.

În ultimul dintre citatele menționate aici, Stagiritul sugera că în propoziția „Homer este poet" verbul „este" e utilizat numai într-un chip accidental (κατὰ συμβεβηκός), nu necondiționat (καθ' αὑτὸ). În interpretarea propusă aici aceasta înseamnă că atributul a

* Această strategie de argumentare va fi folosită și în capitolul III, paragraful 2a.

fi poet e aplicat lui Homer*, dar nu *de facto*, ci numai sub o condiție contrafactuală. Chiar dacă nu acceptăm că e adevărat că Homer este poet, putem totuși spune: dacă Homer ar fi poet... De aceea, nu putem spune că propoziția „Homer este", în care „este" apare într-un sens necondiționat, e adevărat de fapt. Să ne gândim însă la situația în care predicatul ar aparține subiectului nu doar accidental, ci esențial; atunci e necesar să aparțină subiectului – și deci îi apaține și *de fapt*. Dar atunci putem aplica principiul (1) direct pentru a conchide că subiectul este în sens absolut.

Aici sunt necesare două precizări. Mai întâi, putem aplica principiul (1), căci el trebuie să fie admis de Aristotel o dată ce Aristotel îl admite pe (1'). Căci dacă admitem că ceva are loc oricum ar fi să fie faptele, atunci cu siguranță că trebuie să admitem că are loc și privitor la ceea ce are loc de fapt. În al doilea rând, să luăm un exemplu de raționament care ne conduce efectiv la afirmarea existenței subiectului**. Că Socrate are proprietatea de a fi filosof – acest fapt este, desigur, accidental; fiindcă, s-ar fi putut prea bine că Socrate să nu fi fost filosof. Dar că *de fapt este filosof* – acest predicat îi aparține cu necesitate lui Socrate. E contingent că Socrate este filosof, dar – o dată ce de fapt este filosof – e necesar că Socrate este de fapt filosof. Dacă însă propoziția „Socrate este de fapt filosof" e necesar adevarată, atunci e și adevărată de fapt – și, de aici, aplicând principiul (1), decurge că propoziția „Socrate este" e adevărată[34].

Concluzia care poate fi trasă din cele zise până acum e următoarea: tezele aduse în discuție sunt compatibile cu teza că

---

* Formularea de aici nu e riguroasă, în sensul distincției pe care o voi face mai jos între predicație și adevăr; dar acest argument poate fi formulat astfel încât să fie consistent cu această distincție. (Deși nu voi argumenta în această direcție în cartea de față, cred că distincția este ea însăși consistentă cu filosofia lui Aristotel.) Aici am preferat formularea dată mai sus din considerente stilistice.

** Acest exemplu de proprietate esențială este luat de la filosoful american A. Plantinga. Exemple de acest tip, precum și reformulări ale acestora pentru cazul propozițiilor, nu al proprietăților necesare, vor fi discutate pe larg în partea a II-a.

Aristotel avea cunoştinţă de două înţelesuri ale lui „este", dintre care unul existenţial.

Şi la Anselm aflăm o tratare complexă a lui „este". Voi încerca în cele ce urmează să scot în evidenţă două aspecte în acest sens. Primul priveşte faptul că, pentru gânditorul din Canterbury, predicarea unui atribut despre Dumnezeu e radical deosebită de predicarea aceluiaşi atribut despre o altă şi oarecare fiinţă. *Deus est suum esse*[*], scrisese Augustin; esenţa lui Dumnezeu este *identică* cu existenţa lui. Anselm acceptă şi el acest lucru. Punctul de vedere de la care pleacă este că în Dumnezeu nu se pot deosebi calităţile de esenţa sa. Altfel zis, Dumnezeu *nu are* un atribut, ci *este* acel atribut. Când spunem: „Socrate este bun" şi de asemenea „Dumnezeu este bun", cuvântul „este" e folosit în chipuri cu totul deosebite[35]. În prima propoziţie se afirmă că ceva are atributul de a fi bun; în a a doua – că Dumnezeu este identic cu Bunătatea. De aici decurge că în cele două propoziţii „bun" are înţelesuri diferite: în a doua desemnează Bunătatea; în prima – orice care participă la Bunătate. Dar dacă este aşa, atunci şi „este" are înţelesuri diferite: în prima propoziţie avem a face cu un „este" al *predicaţiei*; în a doua – cu un „este" al *identităţii*. Distincţia dintre aceste înţelesuri e aplicabilă şi în cazul existenţei. Când spunem: „Socrate este" (= există), afirmăm că Socrate posedă Existenţa[**]. Dar când spunem: „Dumnezeu este" (= există), afirmăm că Dumnezeu este identic cu Existenţa. De aici decurge următorul lucru: distincţia dintre un „este" al predicaţiei şi unul al identităţii poate fi construită astfel încât să poată să explice folosirile în sens existenţial a lui „este". Căci se poate da seamă de contextele în

---

[*] Un antecedent ar fi biblicul *Sunt Cel Ce Sunt*.

[**] Pentru Anselm, Existenţa nu poate fi atribuită în sens veritabil decât lui Dumnezeu (cf. al doilea aspect ce va fi tratat în continuare). Atunci, cum o posedă Socrate? Un răspuns posibil ar fi următorul: există diferite grade de existenţă; când spunem: „Socrate este" îi atribuim un anumit grad de existenţă lui Socrate – dar nu îi atribuim cel mai înalt grad. Aici e presupusă o anumită problematică foarte complexă: aceea a gradelor de existenţă, a măsurii în care Anselm (care a fost puternic influenţat de neoplatonism) a acceptat doctrina plotiniană a plenitudinii.

care se afirmă existența cu exact aceleași mijloace pe care le folosim pentru a afirma celelalte atribute. Astfel, îl folosim pe „este" al identității și în „Dumnezeu este bun" și în „Dumnezeu este" (= există), și îl folosim pe „este" al predicației atât în „Socrate este filosof", cât și în „Socrate este" (= există). Distingând între cele două sensuri ale lui „este", Anselm va putea susține acum, așa cum se poate vedea cu ușurință, că, dacă argumentul său este valid, el nu se poate aplica decât lui Dumnezeu, nu și făpturilor de felul insulei pierdute.

Al doilea aspect al felului în care e tratat „este" de Anselm și pe care doresc să-l menționez e următorul: pot fi aplicate conceptele noastre lui Dumnezeu? – se întreabă el. Aceste concepte sunt derivate din observarea făpturilor create și sunt, desigur, potrivite pentru a li se aplica acestora. Atunci, este posibil să le folosim și pentru a exprima esența lui Dumnezeu? (cf. *Monologium*, cap. LXV). Dacă X e un astfel de concept, ce rost are să spunem: „Dumnezeu are X"? Căci dacă pe de o parte o atare întrebare ne pare îndreptățită, pe de altă parte suntem tentați să considerăm că nu avem nici o dificultate să înțelegem ce vrem să spunem atunci când afirmăm: „Socrate are (atributul) X". Problema e deci dacă spunem în același sens și „Dumnezeu este milostiv" și „Socrate este milostiv". Un concept precum „milostiv", zice Anselm, poate desigur să fie aplicat lui Dumnezeu. Dar, cu toate acestea, el nu exprimă esența lui Dumnezeu. Concluzia pe care putem să o tragem de aici – urmându-l pe Anselm – va fi deci că „este" e folosit în moduri diferite în cele două propoziții*.

Ajunși cu argumentarea în acest loc, e nevoie să ne oprim o clipă. Aceasta, fiindcă se cuvine să facem față următoarei replici la adresa căii urmate. Să recunoaștem de pe acum că replica este extrem de percutantă. Anume, se afirmă următoarele: atunci când

* În partea a II-a voi propune următorul mod de a înțelege această situație: prin propoziția „Socrate este milostiv" este predicat un atribut despre un subiect, în timp ce propoziția „Dumnezeu este milostiv" va trebui interpretată ca negând *de dicto* că subiectul nu posedă un atribut (= ea va fi considerată ca exprimând propoziția: „E fals că Dumnezeu nu e milostiv").

ne aplecăm asupra filosofiei lui Kant – şi cu atât mai mult asupra gânditorilor anteriori lui – nu suntem îndreptăţiţi nici să susţinem că ei cunoşteau, nici să apelăm la distincţia între diferitele înţelesuri ale lui „este". Aceasta, pentru că respectiva distincţie e o invenţie nouă, a lui Frege şi Russell. Ea nu a fost cunoscută de filosofi precum Kant ori Aristotel; mai mult – se continuă – deşi o atare distincţie poate realmente să fie trasată în limbile moderne (în germană, engleză ori română), ea nu se susţine în cazul elinei pe care o vorbeau şi în care scriau Aristotel ori cei care l-au precedat pe tărâmul filosofiei.

Totuşi, textele invocate susţin cu limpezime teza că şi Kant, şi Aristotel, şi Anselm erau conştienţi de faptul că „este" are, în diferite contexte, folosiri diferite! Da, se va admite de cel care a pus în mişcare replica pe care o discutăm; dar, va continua el, detaliindu-şi punctul de vedere, trebuie făcută o distincţie capitală, care va pune într-o lumină nefavorabilă susţinerile făcute până acum în acest paragraf. Anume: la filosofi precum Kant, Aristotel sau Anselm „este" a putut avea, desigur, *folosiri* diferite; însă pentru ei „este" nu a avut şi *înţelesuri* diferite.

Desigur, primul lucru pe care se cuvine să-l observăm e că distincţia folosire/înţeles a unei expresii (pe care o presupune această replică) este ea însăşi chestionabilă. Pentru un wittgensteinian înţelesul unei expresii este însăşi folosirea ei. Dar, chiar dacă ne îndepărtăm de punctul wittgensteinian de vedere, cum vom deosebi între folosiri diferite ale lui „este" şi înţelesuri diferite ale acestei expresii? Să luăm un exemplu, cel al pasajelor din Metafizica E2 şi Z1, unde Aristotel scrie că „fiinţa se spune în mai multe feluri". Oponentul nostru va raţiona după cum urmează: desigur, Aristotel admite că „ceva este" se spune în feluri diferite, dar aceasta nu înseamnă că „este" are mai multe înţelesuri. Căci ele nu diferă în *statut*[36]: toate sunt folosiri ale unui „este" predicativ. Nici celelalte pasaje citate din *Organon* nu ar susţine teza că pentru Aristotel „este" are mai multe înţelesuri – în particular, nu se poate susţine că are şi un înţeles existenţial; între „a fi ceva" şi „a fi în chip absolut" (cf. *Respingerile sofistice*, 5) diferenţa nu ar fi decât sintactică: „a fi în chip absolut" este, *implicit*, a fi ceva[37]. Ca urmare – se va conchide de către oponent – deşi „este" are mai

multe folosiri, toate acestea pot fi privite ca expresii ale unui *singur înțeles fundamental (cel predicativ)*.

Să amânăm însă puțin cercetarea a ce înseamnă că „este" are un singur sau mai multe înțelesuri: presupunând că știm acest lucru, să vedem care sunt motivele pe care le poate invoca oponentul pentru a respinge susținerea că teza lui Frege-Russell ne permite să analizăm ontologii precum cele ale lui Platon ori Aristotel. Ch. Kahn le indică pe următoarele[38]. În primul rând, distincția dintre „este" al predicației și „este" al existenței nu e corectă din punct de vedere teoretic. Aceasta, pentru că ideea unei folosiri predicative a expresiei este una sintactică, privitoare la genul construcțiilor lingvistice acceptate; pe de altă parte, ideea folosirii existențiale a lui „este" e semantică, întrucât vizează înțelesul verbului, nu felul în care intră acesta în diverse construcții lingvistice. Desigur, această obiecție ar cădea în cazul în care s-ar reuși să se arate că între sintaxă și semantică există o corespondență biunivocă, adică ori de câte ori „este" apare drept copulă, nu va avea nici un înțeles, iar de câte ori apare în chip „absolut" va însemna: există. Dar, susține Kahn, așa ceva nu se întâmplă.

În al doilea rând, în mod tradițional, atât filosofii cât și lingviștii – bunăoară cei care studiază elina veche – procedează astfel: se presupune ca dată distincția dintre diversele înțelesuri ale lui „einai" (= este) și se susține că acest cuvânt a avut ca înțeles originar pe a exista (sau ceva mai concret, de felul: a fi viu, a fi prezent); funcția copulativă a lui „einai" ar fi ulterioară. La început, susțin ei, adjectivele se adăugau direct subiectului, formând propoziții nominale ("Socrate/este înțelept" era pur și simplu „Socrate înțelept" – după procedura care și astăzi e comună în limba rusă); abia apoi a fost introdus verbul și în atare propoziții, pentru a exprima timpul, modul etc. Folosit astfel, „einai" și-a pierdut treptat sensul, degenerând într-o copulă, simplu mijloc sintactic. Kahn se îndoiește însă că această istorioară despre felul în care „einai" a ajuns să fie folosit în mod ambiguu e și adevărată. Nu numai că nu există date empirice în favoarea ei, dar – a dovedit el – frecvența folosirii copulative a lui „einai" în cele

mai vechi texte greceşti păstrate e mult mai mare decât cea existenţială.

În sfârşit, se pot aduce în discuţie unele argumente derivate din relativismul lingvistic – după care existenţa unui verb („a fi" al nostru) care să fie simultan un verb de predicaţie, de localizare, de existenţă etc. (el are cel puţin aceste trei funcţii) e o particularitate a limbilor indo-europene; dar nimic nu ne poate constrânge să credem că aici e mai mult de o simplă coincidenţă. Că „a fi" poate fi folosit pentru a îndeplini funcţia copulei ţine de prezenţa în limba respectivă a unor reguli gramaticale cu totul particulare de formulare a propoziţiilor; or, în unele limbi atari reguli pot să lipsească. Dar atunci se naşte suspiciunea că doctrinele ontologice despre Fiinţă nu reprezintă decât o proiecţie a unor structuri lingvistice proprii limbilor indo-europene (greaca, latina ori limbile moderne) asupra universului.

Aici intervine teza lui Frege-Russell; ea ne atrage atenţia că atunci când facem filosofie trebuie să ne ferim să tragem concluzii care să se bazeze pe faptul lingvistic – şi nu *logic* – specific limbilor indo-europene că „este" are mai multe funcţii; trebuie mai întâi să discernem între acestea – între predicaţie, existenţă etc. – să înlăturăm deci ingredientele accidentale în analiza filosofică – aici: ingredientele lingvistice, nelogice – şi abia apoi să conchidem ceva căruia să îi putem atribui o relevanţă filosfică. Kahn nu neagă teza relativismului lingvistic; dar nu e de acord că folosirea ambiguă a lui „este" (a lui „einai", la grecii vechi) a reprezentat un dezavantaj filosofic. Căci, după el, această ambiguitate a provocat introducerea de către Parmenide a reflecţiei asupra a *ceea ce este* (*to on*) ca subiect central al filosofiei – iar speculaţiile ulterioare, precum atomismul, teoria lui Platon a formelor, schema lui Aristotel a categoriilor etc. îşi au impulsul în efortul eroic parmenidian de a elabora conceptul de Fiinţă, pe temeiul fuzionării diverselor trăsături ale verbului „a fi". Nu e de mirare de aceea că, pentru a-şi susţine propria-i poziţie asupra lui „este" („einai"), după care în centrul sistemului de folosiri ale acestei expresii se află cele predicative, Ch. Kahn îşi concentrează atenţia asupra tezei lui Parmenide. (Din păcate, nu e aici locul pentru a detalia în acest sens).

Folosirile lui „este" drept copulă, susţine el, sunt fundamentale, şi aceasta în trei privinţe: 1) *statistic* ele sunt predominante; 2) *sintactic*, ele sunt elementare; 3) *conceptual*, ele sunt prioritare şi centrale*. Interesant e felul în care Kahn îşi susţine teza că folosirea predicativă a lui „einai" este sintactic elementară. Strategia sa constă în a *reconstrui* celelalte folosiri – pe cea existenţială, de pildă – ca operatori gramaticali asupra celei predicative. În ce sens? Bunăoară, în propoziţii ca: „Este o cetate (*esti polis*) Efir, la capătul lui Argos, ţara păscută de cai" (*Iliada***, VI, 152), copula are şi o funcţie existenţială. Aici „esti" nu funcţionează numai copulativ şi nici numai existenţial: ea asertează existenţa subiectului, dar, în acelaşi timp, ea e folosită şi pentru a spune ceva despre el. Funcţia predicativă a lui „esti" e locativă: Efir *e la capătul* lui Argos.

O a doua utilizare existenţială a lui „esti", după Kahn, e aceea de a introduce un subiect în vederea unei predicări ulterioare şi e exprimată în propoziţii de forma: „Este cineva care face aşa-şi-aşa". În acestea forţa existenţială a lui „esti" predomină, dar expresia noastră serveşte direct pentru a realiza şi predicaţia. Deosebirea faţă de propoziţiile de prima formă e că acea clauză relativă nu serveşte pentru a localiza, ci poate avea cu totul alte scopuri, în fond oricare. Lucrul acesta e semnificativ, fiindcă plecând de la atari propoziţii se poate înţelege forma logică a celor existenţiale; ele ar rezulta prin eliminarea acelei clauze relative, prin transformarea ei într-una implicită. Am putea astfel reformula

---

* În sensul că toate folosirile verbului pot fi explicate pe baza celei predicative. Astfel, copula poate funcţiona având un rol semantic, ca semn al aserţiunilor de adevăr al propoziţiilor (în elină, „einai" avea şi o folosire „veridică", pentru a exprima noţiunile de adevăr şi realitate; *legein ta onto* se traduce prin: spun adevărul). Atunci când îl contrazicem pe un oponent, accentuând pe verb: „Frege *este* filosof, crede-mă!", „este" focalizează susţinerea întregii propoziţii, are o funcţie asertivă (şi, deci semantică), deşi este o copulă (deci are o funcţie predicativă).

** În traducerea lui G. Murnu, avem: „e în fundul ţării păscute de cai, prin Argos, oraşul Efira" (în Homer, *Iliada*, E.S.P.L.A., Bucureşti, 1959, p. 137)

problema în felul următor: putem conchide din S este P, prin renunțarea la P, prin omiterea lui, că S este*? Astfel se trece la propoziții de un al treilea tip, de forma „Zeus nici nu există". Propoziții de acest fel, afirmă Kahn, nu apar la Homer, ci reprezintă o invenție a secolului al V-lea î.Hr. Afirmația sa este evident îndreptată împotriva tezei predominante în cercetarea acestei chestiuni, după care folosirea existențială a lui „einai" e originară, iar cea predicativă e ulterioară. Mai mult – crede Kahn – propozițiile de acest al treilea tip, care neagă existența lui Zeus, spun de fapt, ocolit, că Zeus nu e subiect al nici unei predicări, că nu se poate spune nimic adevărat despre el; ceea ce înseamnă că astfel de propoziții sunt de fapt predicative, dar în chip deghizat, că – deci – folosirea predicativă a lui „esti" e fundamentală pentru a o înțelege pe cea existențială (vom vedea în ultimul paragraf al capitolului III că, în esență, Kahn sugerează că vechii greci aveau o teorie „parmenidiană" a referinței).

În ce constă așadar strategia lui Kahn de a dovedi că folosirea existențială a lui „esti" este numai o derivată a celei predicative? Strategia sa e de a reconstrui, în anumite cadre teoretice (lingvistice) date, cazurile în care „esti" are o folosire existențială drept cazuri particulare de folosire predicativă a acestei expresii: de a arăta, prin urmare, că forma logică a propozițiilor existențiale e un caz particular al formei logice a celor predicative. Și, desigur, el va admite că teoria sa ar fi falsă s-ar arăta că, în cadrele date, propozițiile în care „esti" are o folosire existențială sunt diferite în formă de cele în care „esti" are o folosire predicativă („dovada" avută în vedere e, de bună seamă, una teoretică).

Ceea ce îmi pare demn de subliniat e faptul următor: la rândul ei, teza lui Frege-Russell se reazemă pe o strategie de același tip! Ceea ce

---

* Aici e interesant să notăm și următorul lucru: „*S* este" e înțeleasă ca o propoziție care rezultă din „*S* este *P*" prin simplificare, prin omiterea lui *P*, deci pe o cale sintactică. La fel, din „*S* nu este *P*" obținem pe „*S* nu este". Atunci deosebirea dintre cele două feluri de propoziții trebuie căutată la nivelul sintaxei, nu al semanticii (cum s-ar proceda însă dacă am zice că, în „*S* este", „este" are un înțeles existențial). De asemenea, propozițiile existențiale ca „*S* este" apar drept cazuri particulare ale celor predicative, de forma „*S* este *P*" și deci pot fi înțelese ca *reductibile* la acestea.

o desparte de strategia lui Kahn e apelul la alte unelte teoretice. Anume, Frege şi Russell au susţinut că, apelând la logica modernă a predicatelor (= teoria modernă a cuantificării), se poate dovedi că propoziţiile în care „este" are o funcţie predicativă sunt reconstruibile ca având o formă logică diferită de cea a propoziţiilor în care „este" are o altă funcţie (existenţială, clasială etc.). De pildă, propoziţia „Socrate este muritor", în care apare „este" al predicaţiei, are forma logică x este M (formal scris: M(x)); dar propoziţia „Oamenii sunt muritori", în care apare „este" al incluziunii clasiale, are o cu totul altă formă logică, anume: oricare ar fi x, dacă x este O, atunci x este M (formal: $(\forall x)(O(x) \supset M(x))$). (Distincţia e a lui Frege; a se vedea primul paragraf al capitolului următor). Concluzie: întrucât cele două propoziţii au forme logice diferite, înseamnă că „este" are în ele *înţelesuri diferite* etc.

Aşadar, în formularea tezei ambiguităţii lui „este", dar şi în respingerea ei, este presupus un anumit cadru teoretic. Cel pe care îl adoptă Frege şi Russell conduce la concluzia că există reconstrucţii diferite ale situaţiilor (în particular, ale propoziţiilor) în care e folosit „este". Cel în care se aşază Kahn implică o altă concluzie: că toate acele situaţii pot fi reduse la un singur tip (= au o singură formă semnificativă din punct de vedere teoretic).

Acum, dacă un gânditor precum Kahn vrea să respingă teza lui Frege-Russell, el nu poate proceda decât într-unul din următoarele moduri: a) să o respingă ca incorectă (aceasta pare să fie intenţia primeia din obiecţiile sale, pe care le-am amintit mai devreme); b) să sugereze că ea e inaplicabilă în cazul ontologiilor antice, că deci în acel caz nu putem face apel la teoria modernă a cuantificării. Pe acest al doilea drum desigur că ceea ce trebuie să arate e că avem mai mult de câştigat în înţelegerea acelor ontologii o dată ce renunţăm la teza ambiguităţii şi luăm ca valide reconstrucţii de tipul celei după care folosirile existenţiale ale lui „esti" îşi au temei în cele predicative.

În esenţă deci, ceea ce trebuie să se facă e să se susţină validitatea unui tip de analiză, a unui cadru conceptual, teoretic, în care să se realizeze reconstrucţia diverselor situaţii în care, ca vorbitori ai limbii naturale, apelăm la expresia „este". E nevoie să se susţină un cadru conceptual, teoretic, într-o dură competiţie cu un altul. La aceasta revine problema înţelesurilor lui „este".

În paginile lucrării de faţă, discuţiile care vor fi comise vor avea drept rezultat (drept unul dintre rezultatele dorite)

configurarea unui punct de vedere asupra acestei probleme. El va consta, desigur, în formularea unor unelte teoretice cu ajutorul cărora să se poată reconstrui diversele situații în care apelăm la „este". Perspectiva din care se va face acest lucru nu va fi una lingvistică: sunt necesare, cum vom vedea, trei genuri de considerații – semantice, ontologice și epistemologice.

Abia acum este posibil să ne întoarcem la Kant. Poziția sa a fost tratată în paragraful anterior ca exemplificând teza ambiguității: am admis că pentru Kant „este" are atât un înțeles predicativ (și o folosire predicativă), cât și unul existențial (și, deci, o folosire existențială). Felul în care am procedat acolo trebuie, desigur, să fie apărat. Împotriva lui Kahn se poate răspunde de pe acum. Anume, la prima vedere s-ar părea într-adevăr că pentru Kant funcția existențială a lui „este" e un caz al celei predicative. Căci, zice Kant, a spune că X este înseamnă a-l afirma pe X împreună cu toate predicatele sale, înseamnă deci a spune că X e subiect al unor multiple predicații, că putem spune multe lucruri adevărate despre el. Această interpretare e greșită: mai întâi, întâlnim probleme multe și complicate în încercarea de a conexa existența unui X de posedarea de către el a unor proprietăți (= faptul că el *este ceva*) – și ambele de existența unor propoziții adevărate despre X. În al doilea rând însă, e greșit să credem că „X este" se reduce la o clasă (maximală și necontradictorie) de propoziții de forma: „X este P". Într-adevăr, Kant spune limpede că funcția lui „este" nu se rezumă doar la a indica existența unor propoziții de forma „X este P". (Or, strategia lui Kahn de a reduce toate folosirile lui „este" la cea predicativă cere numai acest lucru.) Dimpotrivă, potrivit lui Kant, „este" funcționează și într-un alt registru: el are și un *rost transcendental*, face posibilă apariția lui X ca subiect, împreună cu toate predicatele lui.

În ceea ce privește teza lui Frege-Russell, ei nu îi vom putea răspunde așa cum se cuvine decât abia în partea a II-a a lucrării. Acolo, teza ambiguității va fi acceptată, dar reconstruită sub eticheta statutului „reflexiv" al lui „este" – ceea ce va însemna, simplu zis, două lucruri: mai întâi că „este" funcționează *predicativ*, ca predicat alături de celelalte predicate ale lucrurilor; și, în al doilea rând, că „este" funcționează și *transcendental*, ca principiu al celorlalte predicate ale lucrurilor.

PARTEA I:

ABORDAREA CLASICĂ A ARGUMENTULUI ONTOLOGIC

II. LOGICA „EXISTENȚEI”*

Să ne reamintim, pentru început, două dintre concluziile cercetării întreprinse de Kant asupra argumentului ontologic: în primul rând, existența nu poate fi unul din elementele constitutive ale conceptului unui lucru. În al doilea rând, trebuie deosebite două sensuri ale lui „este”: un sens în care funcționează drept copulă logică („este” al predicației – dar nu „este” ca predicat!) și un altul în care funcționează drept „este” al existenței (un „este” transcendental, spunea Kant). Dar a accepta aceste concluzii înseamnă, desigur, a ne depărta de folosirea comună a limbajului: *logica lui „este” e diferită de gramatica acestei expresii.*

Această implicație a poziției lui Kant a fost pe larg exploatată de G. Frege și B. Russell, apoi de o întreagă tradiție filosofică ce le-a călcat pe urme. Observația lor fundamentală e simplă: din punct de vedere logic, asemănările și neasemănările gramaticale pot fi înșelătoare. Propoziții care din punct de vedere gramatical par de același tip, de fapt s-ar putea să fie foarte diferite în privința structurii lor logice. Propoziții care din punct de vedere gramatical nu conțin nici o eroare, care în limba (română) obișnuită sunt cât se poate de corecte, s-ar putea ca, logic vorbind, să fie fără sens; dar ele ne înșală pentru că, din punct de vedere gramatical, seamănă cu alte propoziții care sunt logic corecte. Logica nu se suprapune peste gramatică**. Mă voi referi – pe scurt și cu intenția de a introduce o problematică, mai degrabă decât cu una exegetică – mai întâi la concepția lui Frege: voi zăbovi apoi, mai pe larg, asupra celei a lui Russell.

---

* Ghilimelele din titlu sunt menite să indice că obiectivul asumat în paginile de mai jos e acela de a cerceta câteva aspecte ale *logicii folosirii expresiei* „există”.

** Wittgenstein scria în al său tratat *Tractatus logico-philosophicus*: „Este meritul lui Russell de a fi arătat faptul că forma logică aparentă a propoziției nu trebuie să fie forma ei reală” – 4.0031.

1. Existența – concept de treapta a doua

a) *Proprietăți și note ale conceptelor*

În aritmetică, spune Frege, calculele s-au făcut mai întâi cu numere individuale; se știa, de pildă, că $2 + 3 = 5$ sau că $2 \cdot 3 = 6$. Acestea sunt teoreme ale aritmeticii, dar nu cu caracter general. Abia într-un pas ulterior s-a ajuns la legi mai generale, valabile pentru toate numerele. De pildă, la teorema că înmulțirea se distribuie față de adunare: $(a + b) \cdot c = (a \cdot c) + (b \cdot c)$. Aici s-a trecut la operarea cu litere; și, de asemenea, avem a face cu funcții particulare de numere, dar fără a se folosi explicit ideea de funcție (în egalitatea de mai sus se spune că două funcții, una definită prin membrul stâng al egalității, cealaltă prin dreptul, sunt mereu congruente). Pasul următor constă, după Frege, în recunoașterea unor legi generale ale funcțiilor, însoțite de făurirea termenului tehnic „funcție": s-au intodus litere ca f, F etc. pentru a indica în mod indefinit o funcție, așa cum mai devreme se intoduseseră litere ca a, b etc pentru a indica în mod nedefinit un număr. În mod corespunzător, vom avea legi valabile, de această dată nu pentru toate numerele, ci pentru toate funcțiile, de exemplu teorema

$$\frac{d(f(x) \cdot F(x))}{dx} = F(x) \cdot \frac{dF(x)}{dx} + f(x) \cdot \frac{dF(x)}{dx}$$

după care se determină derivata produsului a două funcții:

Așa cum în $(a + b) \cdot c = (a \cdot c) + (b \cdot c)$ aveam de-a face cu funcții particulare de numere, aici avem de-a face cu funcții particulare în care argumentele sunt, de data aceasta, funcții[1]. Pasul ce urmează e al recunoașterii unor atare funcții. Frege le numește de *treapta a doua**, spre deosebire de f, F etc., care sunt de treapta

* E evident că acestea nu sunt funcții compuse, de felul lui $F(f(1))$! Dacă într-o funcție de treapta a doua apare o atare expresie, atunci F și f sunt argumentele ei. Într-adevăr, F e tot o funcție de treapta unu, căci dacă f e o funcție reală, $f(1)$ e un număr și deci argumentul lui F nu e funcție, ci valoarea lui f.

unu. O astfel de funcție este integrala definită[2]: de pildă, valoarea lui

$$\int_{1} f(x)dx$$

nu depinde de x (logicienii au făcut adesea analogia dintre comportamentul lui x în acest loc şi comporatamentul variabilelor legate într-o formulă), ci de funcția f. Integrala e atunci o funcție de treapta a doua, care are ca argumente diferite funcții reale f, g etc., iar valorile în mulțimea numerelor reale. De exemplu, pentru argumentul f, astfel încât $f(x) = x$, integrala ia valoarea $\left|\frac{x^2}{2}\right|_0^1 = \frac{1^2}{2} - \frac{0^2}{2} = \frac{1}{2}$; pentru argumentul f, astfel încât $f(x) = x^2$, integrala ia valoarea $\left|\frac{x^3}{3}\right|_2^1 = \frac{1^3}{3} - \frac{0^3}{3} = \frac{1}{3}$ etc. „O asemenea funcție, evident, diferă fundamental de funcțiile considerate până acum, deoarece argument al ei poate fi o funcție... În acelaşi mod, eu disting între concepte de treapta unu şi concepte de treapta doi"[3].

Având în minte deosebirea pe care o face Frege între cele două feluri de funcții, cea dintre două feluri de concepte ar putea fi, şi ea, înțeleasă mai bine. Să începem prin a stabili pentru cuvintele „proprietate" şi „notă" o folosire precisă[4]. *Proprietate** este un concept sub care cade un obiect: „a fi Φ este o proprietate a lui Γ" nu e decât un alt mod de a spune că: „Γ cade sub conceptul Φ". De pildă, „a fi număr pozitiv e o proprietate a lui 2" nu e decât un alt mod de a spune: „2 cade sub conceptul de număr pozitiv". Acum, un obiect – 2, să zicem – are mai multe proprietăți, Φ, Ψ etc.: a fi număr pozitiv, a fi număr întreg, a fi mai mic ca 10 etc. Putem strânge toate aceste proprietăți într-una singură, Ω – a fi număr întreg pozitiv mai mic ca 10, să zicem. Atunci, Φ, Ψ etc. sunt proprietăți ale lui Γ. În exemplul nostru, a fi număr pozitiv, a fi număr întreg, a fi mai mic ca 10 sunt proprietăți ale lui 2. Dar Φ,

* Termenul are sensul pe care, în capitolul I, l-am acceptat pentru cel de „atribut".

Ψ etc. sunt note ale conceptului Ω; de pildă, a fi număr întreg e notă a conceptului de număr întreg pozitiv mai mic decât 10. Relația pe care o are Φ cu Γ e total diferită de relația lui Φ cu Ω: Γ cade sub conceptul Φ, dar Ω este el însuși un concept și nu poate cădea sub Φ. Relația dintre Ω și Φ e de altă natură: Ω e *subordonat* lui Φ. De exemplu, 2 cade sub conceptul de număr întreg pozitiv mai mic ca 10; acesta e însă subordonat conceptului de număr întreg (căci orice cade sub primul cade și sub al doilea), dar nu cade sub acest ultim concept*.

Dar un concept de treapta unu precum Φ poate avea o relație cu un concept de treapta a doua care să fie analoagă cu relația dintre Γ și Φ. Notele care alcătuiesc conceptul sunt proprietăți ale lucrurilor ce cad sub el; dar despre acel concept pot fi enunțate anumite proprietăți (care, deci, sunt note ale unui concept de treapta a doua). De pildă, întreg nu e o proprietate a conceptului de număr întreg pozitiv mai mic ca 10, ci este o notă în acel concept. Dar dacă spunem: există nouă numere întregi pozitive mai mici ca 10, exprimăm o proprietate a conceptului de număr pozitiv mai mic ca 10 – și anume proprietatea că el este astfel încât exact nouă obiecte (= numere) cad sub el.

Cu aceasta, am dat deja un exemplu de situație în care prin intermediul unei aserțiuni numerice nu se enunță ceva despre obiecte, ci despre concepte**. Pentru a se vedea mai limpede aceasta, spune Frege, să considerăm mai atent și alte aserțiuni

---

* Formulând aceste raporturi în chip mai natural, avem: numărul 2 are proprietatea a fi întreg pozitiv mai mic ca 10. Acum, dacă vrem să cercetăm raportul dintre proprietatea a fi întreg pozitiv mai mic ca 10 și proprietatea a fi întreg, sigur că nu are sens să îl gândim analog primului; căci, evident, a fi întreg pozitiv mai mic ca 10 *nu* are proprietatea de a fi întreg. Raportul dintre cele două proprietăți (sau concepte) e diferit de cel dintre o proprietate și un obiect.

** Întrucât scopul prezentării de față e acela de a arăta în ce constă, după Frege, aserțiunea de existență, în continuare voi ocoli tentația de a pătrunde mai în adâncul concepției sale. De pildă, chestiunea dificilă a statutului numărului va fi eludată.

numerice*. Despre unul şi acelaşi fenomen, notează el, se poate afirma la fel de adevărat: „Acesta este un grup de pomi" şi „Aceştia sunt cinci pomi". Cele două propoziții diferă între ele, dar nu pentru că se schimbă lucrul individual ori întregul, agregatul despre care se enunță – ci pentru că e alta *denumirea* folosită pentru a vorbi despre acel lucru. Dar această situație, zice Frege, nu e altceva decât semnul înlocuirii unui concept cu altul, în cazul nostru al înlocuirii conceptului exprimat prin cuvintele „cinci pomi" cu conceptul exprimat prin cuvintele „grup de pomi". Dacă e însă aşa, înseamnă că aserțiunea numerică cuprinde un enunț relativ la un concept şi nu la un obiect (FA, §46, pp. 95-96).

Diagnosticul lui Frege este, desigur, neintuitiv. Căci punctul de vedere că numărul e o proprietate a unui lucru e foarte atrăgător. Când zicem: „Aceştia sunt cinci pomi", aparent noi spunem ceva despre *aceşti* pomi, şi anume că *ei* sunt cinci. Sau când zicem: „Trăsura împăratului este trasă de patru cai", aparent spunem ceva despre un obiect – despre trăsura împăratului – şi anume că *ea* este trasă de patru cai, tot aşa cum, dacă zicem: „Trăsura împăratului este aurită" atribuim *acestei* trăsuri o proprietate – proprietatea de a fi aurită. Intuiția care stă în spatele acestei argumentări, sugerează Frege, este greşită. Că e aşa vom observa de îndată ce vom cerceta mai cu atenție aceste exemple. Să începem cu primul. Dacă prin afirmația: „Aceştia sunt cinci pomi" atribuim o proprietate (a fi cinci în număr) unui obiect, atunci de bună seamă că ne putem întreba: care e acel obiect căruia i se atribuie proprietatea de a fi cinci în număr? Obiectele individuale pe care le putem considera în acest caz sunt: fiecare din cei cinci pomi şi grupul lor (considerat ca o entitate spațio-temporală bine determinată). Însă e

* Să remarcăm aici o trăsătură distinctivă a abordării lui Frege. Pentru a cerceta natura numărului, el nu se apleacă asupra unor expresii de forma: „cinci", „cinci pomi", „patru cai", ci asupra *propozițiilor* în care apar aceste expresii. Aici filosoful german aplică un principiu fundamental al gândirii sale: cel al *semnificației contextuale*, după care „semnificația cuvintelor nu trebuie căutată în izolarea lor, ci numai în contextul propoziției". Cf. G. Frege, *Fundamentele aritmeticii*, în *op. cit.*, p. 37. Referirile la această lucrare se vor face în text sub sigla „FA".

limpede că a fi cinci în număr nu e o proprietate a vreunuia din cei cinci pomi, fiindcă fiecare în parte este unu, nu cinci. Dar a fi cinci în număr nu poate fi o proprietate nici a grupului celor cinci pomi, fiindcă acel grup este unu, şi nu cinci.

Mai degrabă, potrivit lui Frege, situaţia se prezintă în felul următor: în propoziţia noastră apare un concept, conceptul de a fi grup de pomi (care se află situat aici; acesta este rostul expresiei „aceştia"). Propoziţia spune că există nişte obiecte care cad sub acest concept – şi anume acest pom şi acest pom şi...; dar sub conceptul nostru cad nu doi şi nici zece pomi, ci exact cinci. Propoziţia afirmă deci: conceptul a fi grup de cinci pomi (situat aici) are o proprietate – aceea că exact cinci obiecte cad sub el. Aşadar aserţiunea noastră numerică spunea ceva despre un concept – nu, aşa cum părea să indice forma ei gramaticală, despre un obiect.

La fel se întâmplă şi în cazul propoziţiei „Trăsura împăratului este trasă de patru cai". Mai întâi, să o reformulăm astfel: „Numărul cailor înhămaţi la trăsura împăratului este patru". În această propoziţie apare un concept – cel de cal înhămat la trăsura împăratului; iar aserţiunea numerică atribuie acestui concept o proprietate – proprietatea că exact patru obiecte (= cai) cad sub el. (Pentru a exprima acest raport între un concept (cal înhămat la trăsura împăratului) şi o proprietate a lui (numărul patru), Frege spune: conceptului de cal înhămat la trăsura împăratului *i se atribuie* numărul patru; sau, altfel; conceptului de cal înhămat la trăsura împăratului *îi revine* numărul patru.)

Chiar dacă admitem că analiza propusă de Frege pentru afirmaţiile numerice este corectă atunci când sub un concept cad mai multe obiecte – în exemplele noastre, cinci, respectiv patru – pare să existe totuşi un caz când această analiză se împotmoleşte. Într-adevăr, să ne gândim la faptul că unor concepte – de exemplu, conceptul de satelit al Pământului – li se subsumează un singur obiect. Atunci nu am mai putea spune că printr-o propoziţie ca „Pământul are un satelit" – sau, reformulat: „Numărul sateliţilor Pământului este unu" – se enunţă ceva despre un obiect (Luna) şi nu despre un concept căruia i se subsumează acest şi numai acest obiect? Frege răspunde negativ: „un concept nu încetează să fie

concept atunci când lui i se subsumează un singur lucru care, astfel, este determinat în mod integral pe baza acestui concept. Unui asemenea concept ... îi revine tocmai numărul 1, care este număr în același sens în care sunt 2 și 3" (FA, §51, p. 100).

Așadar, pentru Frege prin intermediul unei aserțiuni numerice se enunță ceva despre un concept că lui îi revine un anumit număr. Ce înseamnă însă aceasta? Care e sensul unei expresii ca „numărul ce revine unui concept F"? Mai devreme, pe exemplele date, am formulat un mod de a înțelege această expresie. Faptul că, de pildă, conceptului de cal înhămat la trăsura împăratului îi revine numărul patru a fost construit ca: exact patru obiecte cad sub acest concept. Însă, de bună seamă, o atare strategie e încă nesatisfăcătoare. Căci nu știm ce înseamnă că *exact patru* obiecte cad sub conceptul nostru, în general nu știm ce înseamnă că sub un concept F cad exact *n* obiecte. Aici s-au concentrat eforturile și aici se află marile realizări ale lui Frege. El a reușit să ofere o definiție logic riguroasă pentru expresia „numărul ce revine unui concept F" și, apoi, să definească chiar conceptul de număr (e vorba de așa-numita „definiție logică" a numărului, prin care Frege urmărea să facă plauzibilă reducerea aritmeticii la logică; FA, §72, pp. 120 ș.u.). Ideea e următoarea: mai întâi, pe baza noțiunii de relație biunivocă*, se definește conceptul de echinumeric:

(1) Afirmația: „Conceptul F este echinumeric cu conceptul G" are aceeași semnificație cu: „Există o relație φ care corelează biunivoc obiectele care cad sub conceptul F cu obiectele care cad sub conceptul G".

---

* Aserțiunea că o relație (binară) este biunivocă are următorul sens. Relația respectivă leagă obiectele din două mulțimi *A* și *B*. Fiecărui obiect din mulțimea *A* facem să-i corespundă prin relația noastră un singur obiect din mulțimea *B*, iar unor obiecte diferite din *A* le corespund obiecte diferite din *B*; în plus, nu rămâne nici un obiect din *B* care să nu corespundă unuia din *A*. De exemplu, când la o sală de cinematograf se vând bilete, fiecărui spectator i se oferă un și numai un scaun. Dar dacă toate locurile sunt vândute (și nu se vând locuri „în picioare"), atunci înseamnă că și invers fiecărui scaun îi corespunde un și numai un spectator. Când aceste două condiții sunt îndeplinite, zicem că relația respectivă este biunivocă.

Urmează a doua şi a treia definiţie:

(2) Numărul care revine conceptului F este extensiunea conceptului „echinumeric cu conceptul F".

(3) „*n* este un număr" are aceeaşi semnificaţie cu expresia: „există un concept asatfel încât *n* este numărul care îi revine".

Când vorbim despre numărul ce revine unui concept F trebuie să apelăm deci la conceptul „echinumeric cu conceptul F". Dar acesta din urmă exprimă o proprietate a conceptului F – aceea că F are proprietatea că e echinumeric cu un anumit concept. Să notăm însă că de aici nu decurge că numărul e un concept de treapta a doua, ci doar că prin aserţiunile numerice exprimăm proprietăţi ale conceptelor. De fapt, pentru Frege numerele nu sunt concepte, ci obiecte, având existenţă de sine stătătoare, cum nu pot avea conceptele.

Atunci, însă, care e înţelesul afirmaţiei că numărul *n* revine conceptului F? Nu cumva prin expresia „numărul *n*", care intervine aici, vorbim despre un obiect – despre numărul *n* – şi nu despre un concept? Iar atunci, cum am mai putea zice că prin această afirmaţie se atribuie o proprietate unui concept? Răspunsul lui Frege este extrem de subtil. Frege păstrează ideea că printr-o atare afirmaţie numerică se spune ceva despre un concept F. „Conceptul F" este aşadar subiectul propoziţiei „Numărul *n* revine conceptului F". Dar care e predicatul? Obiecţia formulată se bazează, după Frege, pe identificarea predicatului cu expresia „numărul *n*". Dar nu e aşa; expresia „numărul *n*" este, după Frege, numai o parte a predicatului. Predicatul este: „îi revine numărul *n*". Într-un caz particular: „În propoziţia «numărul 0 revine conceptului F» 0 este numai o parte a predicatului, dacă considerăm conceptul F ca subiect real*. Din acest motiv am evitat să numesc un număr cum este 0 sau 1 sau 2 o *proprietate*** a unui concept" (FA, §57, p.105).

---

* Nu e vorba aici, de bună seamă, de subiectul gramatical – care e numărul 0. Forma „reală", *logică* a propoziţiei e diferită de forma ei gramaticală, de aceea şi subiectul ei „real" e altul decât cel ce apare.

** Mai devreme, din raţiuni ţinând de nevoia de a simplifica expunerea, nu am respectat acest avertisment al lui Frege şi am tratat numerele ca proprietăţi. Ţinând seama de acest pasaj din FA, să

Predicatul este „numărul *n* revine". Or, remarcă Frege*, e posibil să precizăm înțelesul acestei expresii fără a defini, în același timp, numerele – fără deci a avea dinainte dat înțelesul fiecărei părți componente a ei (FA, §56, pp. 104-105).

b) *Logica enunțurilor existențiale*

După aceste minime preparative, să trecem la concepția lui Frege asupra existenței. Vom nota, mai întâi, că Frege deosebește între mai multe sensuri ale lui „este": 1) un „este" *copulativ*, al predicației; 2) un „este" al *existenței*; 3) un „este" al identității**. Deosebirea dintre primele două sensuri vine de la Kant: una e a spune că Dumnezeu este atotștiutor și alta e a spune că Dumnezeu este, argumenta el. Sensul al treilea apare când zicem: „Numărul sateliților lui Jupiter*** este patru" (sau: „este numărul patru"). Aici „este" are sensul de *este identic, este același cu* – propoziția spunând, în fond, că expresia „numărul sateliților lui Jupiter" se referă la același obiect ca și cuvântul „patru" (FA, §57, p. 105).

Temeiul distincției dintre diversele sensuri ale lui „este" e următorul: în două propoziții, „este" apare cu sensuri diferite dacă cele două propoziții au *forme logice* diferite. De pildă, propoziția „Dumnezeu este atotștiutor" are forma logică: obiectul *a* cade sub

---

avem deci în vedere că unele formulări anterioare nu sunt întru totul riguroase.

* Aici filosoful german pune la lucru principiul semnificației contextuale, amintit într-o notă anterioară.

** Unii autori descoperă la Frege și un alt sens al lui „este": cel al *incluziunii clasiale* (sau *implicativ*). E o deosebire între „Moby Dick este o balenă" și „Toate balenele sunt mamifere". „Este" din prima propoziție e copulativ. A doua propoziție e analizată de Frege (FA, §47, p. 97) în felul următor: oricare obiect, dacă este balenă, atunci este și mamifer (în simbolismul logicii predicatelor, ea are forma $(\forall x)(B(x))\supset M(x))$, în timp ce prima propoziție are forma $B(a)$).

*** Cum se știe, Jupiter are de fapt 12 sateliți. Poate că Frege se gândește la cei patru pe care i-a descoperit Galilei. Oricum, această chestiune nu afectează discuția noastră.

conceptul F, în timp ce propoziția „Numărul sateliților lui Jupiter este patru" are forma logică: numărul *n* revine conceptului F*. Din punctul de vedere al lui Frege, a arăta că există şi un „este" al existenței – pe care îl întâlnim, bunăoară, într-o propoziție ca „Dumnezeu este" – revine deci la a arăta că atari propoziții existențiale au, la rândul lor, o formă logică diferită de cea a propozițiilor de felul celor menționate mai sus. În particular, a arăta că „este" al existenței diferă de „este" copulativ revine la a arăta că propozițiile: „Dumnezeu este atotştiutor" şi „Dumnezeu este" au forme logice diferite.

Aşadar, despre ce se enunță într-o propoziție existențială, de exemplu în propoziția: „Există un satelit al Pământului"? „Existența, spune Frege, este analogă numărului. Afirmarea existenței nu este de fapt nimic altceva decât negarea numărului zero. Întrucât existența este o proprietate a conceptului, demonstrația ontologică a existenței lui Dumnezeu nu-şi atinge ținta" (FA, §53, p.101). Să ne oprim aici şi să discutăm mai pe larg acest pasaj. Frege nu cercetează ce înseamnă „existența": potrivit principiului său al semnificației contextuale, pentru a vedea ce semnifică „există" ori „este" în sens existențial nu ne este de folos cercetarea în izolare a acestei expresii; noi trebuie să o cercetăm în context, în felul în care funcționează ea în cadrul propozițiilor, aserțiunilor existențiale. Aceste aserțiuni, zice Frege, sunt de felul aserțiunilor numerice. Să luăm o propoziție în care se neagă existența a ceva, de pildă: „Nu există nici un triunghi dreptunghic echilateral". Cum am văzut, o astfel de propoziție nu afirmă, după Frege, ceva despre vreun obiect (despre un triunghi dreptunghic echilateral); ea spune ceva despre un concept – conceptul de triunghi dreptunghic echilateral. Şi anume, prin ea acestui concept îi este atribuit numărul zero. Ca să fie mai limpede, să luăm şi un alt exemplu. Spunem: „Venus are 0 sateliți" (FA, §46, p. 96). Aici se vede uşor, admite Frege, că avem un enunț privitor la un concept. Căci admițând propoziția aceasta, nu avem în acelaşi timp, în fapt, un satelit sau un agregat de sateliți despre care să se

* Cum am văzut într-o notă anterioară, şi propoziția „Toate balenele sunt mamifere" are o formă logică diferită de cele două menționate aici.

enunțe ceva. Dimpotrivă, prin propoziția noastră unui concept – conceptului de satelit al lui Venus – i se atribuie o proprietate, anume aceea de a nu cuprinde nimic. Când spunem: „Nu există nici un satelit al lui Venus" – sau „Venus are 0 sateliți" – afirmăm o proprietate a unui concept. Care este acea proprietate? Frege demonstrează că: 1) 0 este numărul ce revine oricărui concept sub care nu cade nimic; 2) nici un obiect nu cade sub un concept căruia îi revine numărul zero* (FA, §73, p. 125). De aici decurge că dacă atunci când asertăm că nu există ceva spunem că unui concept îi revine numărul zero, înseamnă că atunci când asertăm că există ceva negăm numărul zero ca fiind atribuit unui concept.

Existența e deci o proprietate, nu o notă a unui concept. Iar dacă e așa, atunci „este" al existenței diferă radical de „este" copulativ. Să luăm propoziția: „Există un satelit al Pământului" (sau: „Este un satelit al Pământului"). Prin ea, potrivit lui Frege, nu afirmăm că un obiect – Luna – există, așa cum am fi tentați să facem, bizuindu-ne pe forma ei gramaticală. Forma logică a propoziției e diferită de forma gramaticală: ea afirmă ceva despre un concept – cel de satelit al Pământului – și anume că acest concept nu cade sub conceptul de a fi echinumeric cu conceptul neidentic cu sine. Așadar, *printr-o propoziție existențială se afirmă că un concept (de treapta unu) are proprietatea că cel puțin un obiect cade sub el*, și nu că un obiect are o anume proprietate (cea a *„existenței"*).

În consecință, în conceptul de Dumnezeu existența nu poate intra ca o notă, cum sperau Anselm ori Descartes. Existența „nu poate servi în vederea definirii acestui concept, tot așa cum nici soliditatea, vastitatea și comoditatea unei case nu pot fi utilizate împreună cu pietrele, mortarul și grinzile în vederea construirii sale" (FA, §53, p. 101). Când definim conceptul de Dumnezeu apelăm la notele lui, tot așa cum, când construim o casă, apelăm la materiale ca pietre, mortar, grinzi etc. Dar din această definiție a conceptului – din notele cuprinse în el – nu decurge și faptul că

* Proprietatea atribuită conceptului de satelit al lui Venus e aceea că lui îi revine numărul zero: „Întrucât conceptului «neidentic cu sine» nu i se subordonează nimic, voi defini: 0 este numărul care revine conceptului «neidentic cu sine»" (FA, § 74, p. 123).

acest concept are anumite proprietăți, în particular că are proprietatea că nu îi revine numărul zero, deci că există un obiect care corespunde conceptului. Din *notele* conceptului nu decurge existența, ca *proprietate* a conceptului. Ca urmare, argumentul ontologic se blochează, nu mai poate fi condus către concluzia dorită. (Desigur, concede Frege, uneori din notele unui concept putem conchide asupra unor proprietăți ale sale, după cum din calitățile materialului de construcție putem spune câte ceva despre, bunăoară, durabilitatea casei. Ca urmare, argumentul lui Frege nu ne îndreptățește să spunem că din notele conceptului de Dumnezeu nu se poate afirma nimic despre existență, ca proprietate a lui (= că cel puțin un obiect cade sub el). Din argumentul lui Frege decurge altceva: că o atare inferență „nu se poate produce vreodată în mod la fel de imediat ca atunci când nota unui concept este atribuită ca proprietate unui obiect subsumat acestui concept" (*ibidem*). Or, chiar și numai acest lucru e suficient pentru a bloca argumentul ontologic).

S-ar părea totuși că o obiecție gravă poate fi ridicată împotriva concepției lui Frege. Într-adevăr exemplele lui Frege se construiau cu ajutorul numelor comune; chiar când s-a apelat la un nume propriu precum „Venus", conceptul era construit și cu ajutorul unui nume comun – „satelit" – pentru a obține conceptul de satelit al lui Venus. Dar să luăm o propoziție existențială în care subiectul (gramatical) e un *nume propriu*, de pildă: „Există* Iulius Caesar". Am putea spune și aici că propoziția aceasta exprimă o aserțiune despre un concept? Dacă răspunsul ar fi negativ, atunci nu am mai putea menține generalitatea analizei fregeene a aserțiunilor existențiale; iar dacă răspunsul ar fi afirmativ, atunci ar trebui să spunem care este conceptul despre care se afirmă ceva în această propoziție – ceea ce nu e ușor de făcut. Căci care ar putea fi acel concept?

Frege admite două teze:

A) Existența este un concept de treapta a doua (analizat așa cum am văzut mai devreme).

---

* Aici „există" e luat în sens atemporal: a existat, există sau va exista.

B) Există nume proprii, iar folosirea acestora diferă radical de cea a numelor comune (care exprimă concepte); bunăoară, „Luna" şi „satelit al Pământului" sunt amândouă nume pentru un acelaşi obiect, iar primul nume este propriu.

Frege nu acceptă să renunțe la vreuna din aceste două teze, în pofida aparentei tensiuni ce se naşte între ele. Pe de altă parte însă, el e de acord că o propoziție ca „Există Iulius Caesar", în care apare un nume propriu, nu poate fi tratată după calapodul celor în care apar doar nume comune. Fiindcă nu putem înlocui numele „Iulius Caesar" cu expresia „Conceptul de Iulius Caesar". Numele „Iulius Caesar" e folosit pentru a referi la un om individual şi nu putem face astfel încât el să exprime un concept. Dar atunci analiza fregeană a propozițiilor existențiale nu ar mai putea fi aplicată aici: nu am mai avea cum să arătăm că prin propoziția „Există Iulius Caesar" *nu* spunem ceva despre un om individual, ci despre un concept.

Pentru a păstra consistența concepției sale, Frege avea în față mai multe opțiuni: a) să respingă teza (A); b) să respingă teza (B); c) să păstreze tezele (A) şi (B), dar refuzând să admită că propoziții ca „Există Iulius Caesar" spun totuşi ceva despre un obiect individual. Frege a mers pe cea de-a treia cale. Foarte succint formulată, poziția sa e următoarea: „un nume propriu nu poate fi niciodată o expresie predicativă, deşi el poate fi parte a unei atari expresii*... Propoziția «Există Iulius Caesar» nu este nici adevărată, nici falsă, ci fără sens"[5]. Aşadar, propozițiile existențiale în care subiectul gramatical este un nume propriu nu au sens. Când spunem că există Iulius Caesar nu facem, de fapt, nici o aserțiune.

Totuşi, noi vrem să asertăm că a existat un astfel de om, că el a făcut anumite lucruri etc. Ar fi greşit să se creadă că Frege respinge posibilitatea de a vorbi despre obiecte individuale, de a aserta că ele există. Căci, mai întâi, el nu vede nici o problemă în folosirea numelor proprii pentru a atribui unui obiect anumite proprietăți – deci pentru a exprima faptul că un obiect cade sub un concept de treapta unu. Putem fără grijă să spunem: „Iulius Caesar a fost consul", „Iulius Caesar a fost general" etc. Prin urmare, numele proprii pot fi utilizate în propoziții în care „este" apare în

* De exemplu: „un om al cărui nume este Iulius Caesar".

sens copulativ. Ceea ce interzice Frege este să folosim numele proprii în propoziții în care apare „este" al existenței.

Noi vrem, cu toate acestea, să spunem că Iulius Caesar a existat, în timp ce Hamlet *nu* a existat. Dacă propozițiile existențiale în care subiectul e un nume propriu sunt fără sens, înseamnă că nu mai avem cum deosebi între Iulius Caesar şi Hamlet (sub aspectul ontologic): despre niciunul nu are sens să spunem nici că există, nici că nu există! Totuşi, zice Frege, situația nu e atât de gravă cum pare. Fiindcă, plecând de la un nume propriu – de la „Iulius Caesar" să zicem – este posibil să se formuleze un concept precum: om al cărui nume este Iulius Caesar. Atunci, propoziția „Există un om al cărui nume este Iulius Caesar" are sens (şi, mai mult, e adevărată), ca exprimând o proprietate a unui concept*. (Că e aşa se vede, după Frege, şi din împrejurarea că în ea apare articolul nehotărât „un", care de bună seamă că nu e ataşabil unui nume propriu). Pe de altă parte, sub această strategie şi propoziția „Există un om al cărui nume este Hamlet" are sens – deşi ea e falsă.

Am văzut că dificultățile puse de propozițiile existențiale în care subiectul e un nume propriu ar fi putut fi evitate urmându-se şi alte căi decât cea pe care s-a angajat Frege. Cea mai comodă este, desigur, cea tradițională: strategia (a) – de a respinge teza că existența este un concept de treapta a doua. Dar, aşa cum am arătat mai devreme, Frege avea motive foarte serioase să respingă această cale ca rezonabilă. Totuşi, nu am impresia că respingerea – sau, cel puțin ignorarea – de către Frege a strategiei (b) este la fel de motivată. Sigur, ar părea stranie adoptarea strategiei (b), după care nu există nume proprii – nume al căror comportament logic e

---

* S-ar putea argumenta şi în felul următor: refuzul lui Frege de a admite că propoziții existențiale precum „Există Iulius Caesar" au sens se leagă de faptul că, pentru filosoful german, orice nume propriu a denotă. Atunci, dacă a este un nume propriu, a spune că există a devine pleonastic, iar a spune că nu există a devine absurd. Că este aşa pentru Frege se poate observa şi din aceea că el admite că dintr-o expresie de forma $F(a)$ (a are F) se poate conchide $(\exists x)(F(x)$ (există un x care are F), ceea ce nu ar fi valid dacă a nu ar exista.

diferit de cel al numelor comune. Limba naturală oferă nenumărate indicii că există o atare distincție între nume proprii și nume comune. Problema e însă alta: dacă pentru Frege strategia (a) era exclusă, de ce ar fi fost mai atrăgătoare strategia (c) – pe care el a adoptat-o efectiv – decât (b)? Să ne gândim: este mai intuitiv să admitem că există nume proprii, dar să respingem că propoziții precum „Există Iulius Caesar" au sens, ori să admitem că astfel de propoziții au sens, însă, de fapt, numele proprii sunt expresii care, în chip deghizat, exprimă tot concepte? Mi-e foarte greu să răspund. Dar, dacă cineva ar vrea să ofere aici un răspuns, acesta ar avea nevoie de susținere. Cel ce ar vrea să urmeze cea de-a doua alternativă sugerată aici (strategia (b)), va trebui să arate *cum* pot fi tratați termenii proprii ca termeni generali. Iar dacă va reuși, cu siguranță că acest lucru ar cântări în favoarea strategiei (b)*. Filosoful care s-a încumetat să meargă până la capăt pe acest drum, respingând deci punctul de vedere că există nume proprii, a fost W.v.O. Quine**.

---

* Mai mult, așa cum voi menționa mai jos, strategia (b) poate fi elaborată astfel încât să conducă la respingerea tezei (A) – deci e consistentă cu revigorarea concepției tradiționale că existența *este* o proprietate a obiectelor (în același timp, împiedicându-se obținerea concluziei dorite de susținătorul argumentului ontologic).

** A se vedea, în special, W.v.O. Quine, *Word and Object*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1960, pp. 176-190. Referirile la această lucrare se vor face sub sigla „WO". Quine amintește că și în logica tradițională termenii singulari erau puși de unii logicieni în rând cu cei generali. E vorba de felul în care putea fi tratată o propoziție ca „Socrate e muritor". O poziție influentă a fost că această propoziție e, din punct de vedere logic, de genul uneia universal afirmative, ca „Toți oamenii sunt muritori". Atunci, „Socrate" și „om" pot fi tratate în același chip.

Quine acceptă punctul de vedere al lui Russell (pe care îl vom cerceta pe larg mai jos) că problemele legate de apariția termenilor singulari care nu au referent se dizolvă de îndată ce acceptăm că aceștia nu sunt de fapt nume proprii, ci *descripții deghizate* – deși unii dintre ei („Hamlet", „Pegas", „Cerber") vor să se prezinte ca nume proprii. Dar Quine merge și mai departe. Fie, de exemplu, raționamentul:

Să luăm câteva exemple de propoziții în care apar nume proprii, să zicem „Socrate este filosof" și „Socrate există" (desigur, folosesc aici expresia „există" într-un sens atemporal). E natural să presupunem că în propoziții ca acestea numele proprii – aici „Socrate" – apar cu rostul de a specifica un obiect. Când zic „Socrate este filosof", numele „Socrate" trimite la cineva, la *omul* Socrate. Rostul propoziției e atunci clar: acela de a spune ceva despre obiectul specificat de numele propriu – în cazul nostru, de a spune că omul Socrate e filosof sau că există. Quine crede însă că un astfel de mod de a vedea lucrurile nu este corect. În sprijinul acestuia cântărește, desigur, comportamentul unor nume proprii precum „Socrate". Dar, consideră Quine, nu toate numele proprii au același comportament; căci „Socrate" este un nume care posedă o caracteristică aparte: știm că există un obiect pe care el îl specifică. Însă multe alte nume proprii nu au această trăsătură, bunăoară „Pegas", „Hamlet" ori „Planeta Vulcan". Fie, de pildă, numele propriu „Pegas" și să luăm două propoziții analoage în formă celor formulate mai sus: „Pegas zboară" și „Pegas există". Aparent, și în aceste două propoziții numele propriu este folosit pentru a specifica un obiect – anume acel cal înaripat, născut din sângele Meduzei și pe care l-a călărit Bellerophon – iar cele două propoziții, aparent, spun ceva despre acel cal: că zboară ori că

Cicero este Tully.

Regele George al IV-lea știa că Cicero este Cicero.

∴ Regele George al IV-lea știa că Cicero este Tully.

O strategie la îndemână de a explica invaliditatea acestui raționament e aceea de a nega că termenii singulari „Cicero" și „Tully" (cu care primul a fost substituit în a doua premisă, pe baza identității exprimate de prima, spre a obține concluzia falsă) sunt nume proprii. Și aceștia sunt descripții deghizate; numai că acum am fost conduși să respingem că unele expresii sunt nume proprii nu pentru că ele nu reușesc să refere, ci pentru că au sinonime.

Cum avem prea puține motive să credem că termenii singulari din limba naturală scapă celor două defecte, presiunea în sensul de a considera că nici un termen singular nu este în realitate nume propriu devine foarte mare. Quine a cedat acestei presiuni și a respins teza că în limba naturală există nume proprii veritabile.

există. Dar, notează Quine, pentru cei care știu că acest animal mitologic nu a existat nicicând, o propoziție ca „Pegas zboară" nu e nici adevărată, nici falsă. Căci dacă am zice că ea e adevărată, înseamnă că ar trebui să admitem că îl putem găsi pe Pegas în clasa animalelor care zboară – ceea ce, întrucât Pegas nu există, nu vom reuși; iar dacă am zice că propoziția e falsă, înseamnă că ar trebui să admitem că Pegas ar fi de găsit în clasa animalelor care nu zboară – ceea ce iarăși nu ne stă în putință*. Însă, o dată ce nu vom accepta că propoziția „Pegas zboară" este adevărată sau falsă, nu pare să aibă sens să spunem că am afirmat-o pentru a spune, despre un animal – calul Pegas – pe care îl specifică numele propriu, ceva: anume, că zboară.

Așadar, o primă dificultate care se ridică o dată ce acceptăm termeni singulari e următoarea: unele propoziții în care ei apar nu au valoare de adevăr. Să luăm propozițiile „Socrate zboară" și „Pegas zboară". Prima e falsă; a doua nu e nici adevărată, nici falsă. Dar ambele au aceeași formă logică: de ce ar depinde faptul că o propoziție are valoare de adevăr de existența unui referent al termenului singular ce apare în ea? Nu ar fi mai natural să presupunem că acest fapt e independent de existența sau neexistența unui lucru precum Pegas? În plus, situația în care presupunem că unele propoziții – în exemplul nostru, „Pegas zboară" – nu au valoare de adevăr nu e deloc una foarte confortabilă. Fiindcă atunci când raționăm și vrem să evaluăm validitatea raționamentelor noastre atari propoziții fără valoare de adevăr ne pun în mare încurcătură: nu mai avem cum să decidem asupra validității sau invalidității raționamentelor în care ele apar.

O a doua dificultate care apare dacă susținem că termeni singulari precum „Socrate" ori „Pegas" sunt folosiți (în propoziții) pentru a specifica un obiect e aceasta: admițând o propoziție ca „Socrate este filosof", putem conchide cu ușurință că există un *x* care este filosof (altfel zis, că există filosofi). Să încercăm să traducem astfel de propoziții în limbaj logic (în limbajul logicii de ordinul întâi a predicatelor). Vom scrie *a* pentru „Socrate", *b*

* Cum vom vedea mai jos (capitolul III), se poate argumenta că acest raționament nu este corect, pe baza distincției dintre predicație și adevăr.

pentru „Pegas", F pentru „filosof" şi G pentru „cal înaripat". Atunci propoziția „Socrate este filosof" devine F(a); la fel, „Pegas este cal înaripat" devine G(b) etc. Propoziția „Există un x care e filosof" are forma logică: ($\exists x$)F(x); scriind mai puțin formal, am avea: ($\exists x$) (x este filosof). Aici „$\exists$" este *cuantificatorul existențial*. Cum am văzut, trebuie să admitem propoziția „($\exists x$)(x este filosof)" o dată ce admitem propoziția „Socrate este filosof". Dar nimic nu pare să ne constrângă să admitem că ($\exists x$)(x e cal înaripat) o dată ce admitem propoziția „Pegas e cal înaripat". Căci propoziția ($\exists x$)(x e cal înaripat) – altfel zis: există cai înaripați – e sigur falsă; însă noi admitem că propoziția „Pegas e cal înaripat" e adevărată, câtă vreme respingem ca falsă propoziția „Pegas e crocodil".

Să trecem acum la propoziția „Socrate există". Analog felului cum am procedat cu propoziția „Socrate este filosof", am vrea să conchidem că ($\exists x$)(x există), în cuvinte: „Există un x care există". Ce sens are însă o atare propoziție? În ea primul există exprimă cuantificatorul existențial; în al doilea, „există" este predicatul *există*. Or, e greu de spus ce rost propriu are predicatul există, o dată ce folosim şi cuantificatorul existențial. Pe de altă parte, dacă ne oprim la propozițiile: „Pegas este cal înaripat" şi „Pegas există" am obține: ($\exists x$)G(x) şi ($\exists x$)(x există), adică: există x care este cal înaripat şi există x care există. Dar să ne întrebăm: care este acest x? Căci nu poate fi vorba despre Pegas, care nu există. Quine oferă o soluție foarte ingenioasă acestor dificultăți. El susține că dificultățile apar deoarece:

1) am tratat termenii „Socrate" şi „Pegas" ca termeni *singulari*, câtă vreme ei sunt termeni *generali*; şi

2) am considerat că putem da expresiei „există" un sens propriu, diferit de cel care decurge din folosirea cuantificatorului existențial.

Quine respinge ambele aceste teze. Să observăm, mai întâi, că în logică se poate demonstra următoarea echivalență:

(4) F(a) dacă şi numai dacă ($\exists x$)($x = a$ & F(x))

sau, ceva mai puțin formal:

(4') a este filosof dacă şi numai dacă ($\exists x$)($x = a$ şi x este filosof).

Ce am obținut astfel? În propoziția „Socrate este filosof" nu apare vreun cuantificator existențial şi nu apare nici o variabilă *x*. Dar această propoziție este echivalentă cu una mai complicată – cu (∃*x*)(*x*=Socrate şi *x* este filosof) – în care apare variabila *x* cuantificată existențial. Mai departe, în această propoziție predicatul „filosof" nu se aplică defel vreunui nume propriu – lui „Socrate" – ci unei variabile, lui *x*. Apare, în plus, o nouă relație logică: relația de *identitate*. Şi trebuie să admitem o identitate de forma *x* = Socrate, al cărei prim membru este o variabilă, iar al doilea este un nume propriu. Aşadar, problema folosirii numelor proprii revine la cea a manevrării identităților de forma *x* = Socrate. (Să notăm că propoziția (∃*x*)(*x* = Socrate şi *x* este filosof) este forma logică, potrivit lui Quine, a propoziției „Socrate este filosof". Atunci, înțelegerea ei presupune să înțelegem expresia „*x* = Socrate").

Quine ne propune să privim cu ochi proaspeți identitatea „*x* = Socrate". Ca identitate, noi o vedem ca o relație între „*x*" şi „Socrate". Aici „Socrate" e văzut ca un nume propriu; şi admitem că din „*x* = Socrate" am putea deduce, folosind cuantificatorul existențial, expresia „(∃*y*)(*x*=*y*)". Propunerea lui Quine se îndepărtează foarte mult de la acest mod de a vedea lucrurile. El ne îndeamnă să considerăm că în „*x* = Socrate" termenul „Socrate" nu e folosit cu scopul de a specifica un obiect – deci că nu e folosit ca termen singular. Mai degrabă, zice Quine, am putea proceda astfel: în expresia „*x* = Socrate" am putea să izolăm partea „ = Socrate" şi să o tratăm ca un termen general, tot aşa cum în „*x* este filosof" tratăm partea „este filosof" ca un termen general. Expresia „= Socrate" este văzută astfel ca fiind predicatul în „*x* = Socrate". Am putea să notăm pe „= Socrate" cu H şi să scriem H(*x*) pentru „*x* = Socrate", tot aşa cum am scris F(*x*) pentru „*x* este filosof"

O expresie ca H(*x*) se citeşte: *x* este H; în cazul nostru, ținând seamă de ce înseamnă H, avem: *x* este Socrate. Dar – să fim atenți! – acum acest „este" nu e un „este" al identității, cum era văzut în „*x* = Socrate", potrivit modului standard de a vedea această expresie. Aici „este" e *predicativ* (copulativ). Simbolul „=" nu mai e privit ca stând pentru relația de identitate – deci ca un termen de sine stătător în expresia „*x* = Socrate" – ci *doar ca o parte a*

predicatului „= Socrate", în cuvinte, ca parte a lui „este Socrate". Acum „=" este deci analizat drept copulă logică, nu drept relație. (Am putea spune că, potrivit lui Quine, „este" al identității este văzut ca un „este" al predicației.)

Putem trece acum la propozițiile existențiale. „Pegas există" devine: $(\exists x)(x$ = Pegas) și e evident falsă, nu fără valoare de adevăr. Acesta e încă un avantaj al strategiei lui Quine, fiindcă permite să atașăm o valoare de adevăr – anume, falsul – propozițiilor care (după Quine) potrivit interpretării standard nu aveau valoare de adevăr. De pildă, propoziția „Pegas zboară" devine $(\exists x)(x$ = Pegas și x zboară); or, această propoziție este falsă, fiindcă „x = Pegas" nu e adevărată pentru nici un x. Analog, propoziția „Socrate există" devine $(\exists x)(x$ este Socrate). Dar în aceste propoziții pe care le-am construit „Socrate" și „Pegas" nu apar ca termeni singulari, ci ca *termeni generali*; am putea scrie chiar, de exemplu, $(\exists x)(x$ este socrate) pentru a arăta că nu mai avem un nume propriu, ci unul general. Caracteristic este că „x este Socrate" este adevărată pentru un singur obiect. „Pegas", la rându-i, este tot un termen general. Am putea citi pe „x = Pegas" ca: x este pegas sau chiar, după Quine, x pegasizează. Aici predicatul „pegasizează" e introdus tocmai pentru a sublinia felul în care funcționează, ca termen general, „Pegas". Să notăm însă că „x = pegas", la fel ca și „x este centaur", nu e adevărată pentru nici un obiect.

Poziția lui „Pegas" și „Socrate" în $(\exists x)(x$ este Pegas) și $(\exists x)(x$ este Socrate) este acum, cu siguranță, *inaccesibilă variabilelor*; astfel zis, din „x = Socrate", nu mai putem să conchidem, prin cuantificare existențială, că $(\exists x)(x = y)$. Căci, pentru a proceda astfel, trebuia să admitem că în „x = Socrate" termenul „Socrate" este singular. Or, potrivit interpretării lui Quine, el e parte a predicatului – și, evident, nu cuantificăm aici asupra predicatelor! Tot așa, poziția lui „Socrate" în „Socrate există" nu e de asemenea natură încât să putem infera propoziția $(\exists x)$ (x există): ea nu e poziția unui termen singular, ci a unuia general. O consecință imediată a acestei situații e aceea că nu e nevoie de „există" (ori de „este" în sens existențial) alături de cuantificatorul existențial. Căci acea poziție „pur și simplu nu e poziția unui termen singular;

«α este Pegas» şi «α este Socrate» au acum forma lui «α este rotund»." (WO, p. 179). Altfel zis, *termenii singulari sunt analizați ca termeni generali.*

Dar – se va putea obiecta lui Quine – procedura aceasta de fapt nu tranşează nimic. Predicatul există a fost sacrificat, dar s-a păstrat cuantificatorul existențial. Or, cu ce e mai fericită această situație? Fiindcă problemele legate de existență revin, pe uşa din dos, o dată ce ne gândim la acest cuantificator. Quine a arătat, desigur, că sunt motive serioase să înlocuim o exprimare ca: „Pegas există" cu „Există un x care este Pegas". Însă *înțelegem* mai bine pe „există" care exprimă un predicat? Sigur, problema e foarte complicată. Oricum, o speranță ne e dată o dată ce încercăm să vedem mai precis care e statutul cuantificatorului existențial. Când zicem „Pegas zboară", vrem să spunem ceva despre Pegas; tot aşa, când zicem: „Pegas există", vrem să spunem ceva despre Pegas. Deci, când alăturăm un nume unui predicat (predicatului „zboară" sau predicatului „există", să zicem), atunci: 1) rezultatul este o propoziție; care 2) intenționează să spună ceva despre un obiect. Cuantificatorul existențial, la rândul lui, 1) atunci când e alăturat unui predicat dă naştere unei propoziții; dar 2) intenționează această propoziție să spună ceva despre un obiect?

Să vedem. Ataşând lui „zboară" cuantificatorul existențial, obținem propoziția: „Există obiecte care zboară". Aceasta e adevărată, desigur – căci atâtea păsări şi atâtea avioane zboară. La fel, ataşând lui „există" acest cuantificator, am obține propoziția „Există obiecte care există". Însă aceste propoziții *nu* spun ceva despre anumite obiecte. Dimpotrivă, ele spun ceva despre anumite *predicate*. Propoziția „Există obiecte care zboară" spune că predicatul „zboară" nu este vid, adică sunt unele obiecte care cad sub el. Altfel zis, cuantificatorul existențial poate fi privit (în terminologia lui Frege) ca *un predicat de treapta a doua*. Când îl ataşăm unui predicat, de fapt dovedim că acel predicat îl satisface (cade sub el). Analog, propoziția „Există obiecte care există" va însemna că predicatul „există" nu e vid, că există obiecte. Însă acest lucru poate fi exprimat *doar* cu ajutorul cuantificatorului existențial (şi al identității!) – anume în felul următor: $(\exists x)(\exists y)$ $(x = y)$. Această expresie este o lege logică – ceea ce explică oarecum

caracterul tautologic al propoziției „Există obiecte care există". Procedând deci astfel, am eliminat predicatul „există" în favoarea cuantificatorului existențial.

După Hintikka[6] punctul de vedere al lui Quine atrage după sine un nou mod (diferit de cel al lui Frege) de a înțelege statutul existenței. Cum am remarcat, potrivit lui Quine, o expresie de forma „*a* există" se poate înlocui cu $(\exists x)(x = a)$. Acest mod de a analiza existența face dreptate, crede Hintikka, atât tradiției cât și liniei Kant-Frege. Căci, pe de o parte, existența nu este (cum au accentuat Kant și Frege) un predicat. Această teză este corectă în sensul că nici un predicat logic independent de cuantificatorul existențial nu poate exprima existența. Pe de altă parte însă, așa cum a sugerat tradiția, existența este, într-un anume sens, un predicat. E adevărat, existența nu este un predicat ireductibil, căci el poate fi definit cu ajutorul cuantificatorului existențial. (Altfel zis, orice predicat primitiv al existenței e redundant dacă se acceptă semnificațiile normale ale celorlalte concepte logice). Dar existența poate fi totuși considerată ca un predicat mai slab – în sensul că poate fi construită o expresie care funcționează ca traducere pentru „există", dar fără a induce dificultăți logice. În expresia $F(a)$, expresia „*a*" e atașată predicatului F. Putem formula mai direct faptul că F e un predicat scriind F( ), locul gol urmând să fie umplut cu *a*. Existenței îi corespunde un predicat: $(\exists x)(x = (\,))$, iar locul gol poate fi umplut cu *a* pentru a spune că *a* există.

Cum am văzut, pentru Frege numele proprii poartă cu ele supoziția de existență a obiectului pe care îl numesc[7]. Procedura lui Quine de eliminare a numelor proprii apelează la două mijloace logice: predicatele și variabilele individuale (cuantificabile!). Rostul celor din urmă este următorul: știm că în logică este valabilă inferența de la $F(y)$ la $(\exists x)F(x)$, unde „*x*" și „*y*" sunt variabile. Când am cercetat poziția lui Frege, am remarcat că din $F(a)$ nu putem conchide că $(\exists x)F(x)$ decât dacă „*a*" denotă. Dar acum conchidem din $F(y)$ că $(\exists x)F(x)$; ca să procedăm astfel, trebuie să presupunem că „*y*" denotă. Prin însuși faptul că „*y*" e folosit, admitem așadar că „*y*" denotă ceva. Concludem: în logică, variabilele sunt nume

proprii veritabile* (şi anume, după Quine, singurele nume proprii veritabile).

Ar fi greşit, totuşi, să se considere că strategia lui Quine ne împiedică să mai folosim termeni singulari. Quine spune altceva: că în logică nu trebuie să admitem ca noțiuni primitive termeni singulari, ci numai termeni generali, variabile şi cuantificatori. Dar, desigur, putem reobține în acest cadru şi termeni singulari – însă ca produse derivate, deci în calitate de *constructe* logice. Bunăoară, plecând de la termenul *general* „Socrate" se poate construi un termen *singular* „Socrate", ca: „acel *x* care este Socrate" (dat fiind că predicatul „Socrate" este adevărat pentru un singur individ). Diferența dintre cele două feluri în care este utilizată expresia „Socrate" s-ar putea reda scriind „socrate" pentru cazul în care avem de-a face cu primul şi rezervând pentru al doilea scrierea „Socrate". Dar trebuie subliniat că „n-ar avea nici o noimă să se susțină fie că termenul singular, fie că cel general este pandantul exact al numelui „Socrate" din limba comună. Atunci când parafrazăm în anumite scopuri unele propoziții, termenul singular va fi mai la îndemână; în alte ocazii, cel general funcționează însă mai bine. Să ne amintim(...) că parafraza nu produce o înlănțuire de sinonime. În ce priveşte epitetul „nume", el se aplică mai întâi şi în principal lui „Socrate" din limba naturală şi, în chip derivat, fiecăruia din formulările lui" (WO, p.189).

Să aplicăm acum aceste unelte logice în analiza argumentului ontologic. După Quine, „Dumnezeu" nu poate fi gândit decât ca o expresie predicativă, nu ca un nume propriu veritabil. De aceea, în premisa lui Anselm:

(2) Dumnezeu = ființa decât care altceva mai mare nu poate fi conceput.

sau în premisa lui Descartes:

(2D) Dumnezeu = ființa perfectă.

---

* Pentru acei cititori familiarizați cu teoria modelelor, lucrurile sunt chiar mai clare. Când interpretăm relativ la un model un limbaj, procedăm astfel încât fiecărei variabile să-i corespundă întotdeauna un obiect din domeniul modelului. Dar astfel am presupus că, în orice caz, variabila denotă un obiect din model. Aşadar, întrucât denotă întotdeauna, variabilele sunt nume proprii.

membrul drept e evident predicativ, iar stângul va putea fi construit, potrivit procedurii lui Quine, ca: acel *x* care este dumnezeu (unde „dumnezeu" este un termen general, care se aplică unei singure ființe). Prin urmare, cele două predicate vor fi analizate ca:

(2') Acel *x* care este dumnezeu este ființa decât care altceva mai mare nu poate fi conceput,

respectiv:

(2D') Acel *x* care este dumnezeu este ființa perfectă.

Avem aşadar două situații distincte din punct de vedere logic în care vorbim despre ființa divină. Din *rațiuni logice* se poate scrie: „Dumnezeu" atunci când se dorește evidențierea faptului că avem a face cu un *nume propriu* al ființei divine, şi „dumnezeu" atunci când, pentru a ne referi la aceasta, apelăm la un *termen general* (căruia, desigur, se poate susține că nu-i corespunde decât o entitate).

În orice caz, aşa cum vom vedea imediat, nici (2') şi nici (2D') nu pot fi folosite pentru a trage concluzia dorită a argumentului ontologic.

2. **Teoria descripțiilor şi teoria existenței**

a) *Filosofii şi simțul realității*

Să acceptăm, provizoriu, faptul că atunci când formulăm o propoziție, bunăoară: „Socrate este înțelept" sau „Dumnezeu este atotştiutor", prin intermediul subiectului ei gramatical avem în vedere un obiect individual şi vrem ca propoziția, ca întreg, să ne spună ceva despre acel obiect. Desigur, pentru a face o afirmație despre o persoană, un obiect, un lucru, un eveniment sau un proces noi avem la dispoziție mai multe tipuri de expresii. Cele pe care le folosim în mod obişnuit în acest scop sunt următoarele[8]: a) pronume singulare demonstrative (precum: „acesta" sau „acela"); b) nume proprii (precum „Veneția", „Napoleon" sau „Maria"; c) pronume singulare („eu", „tu", „ea", „el"); şi, de asemenea, d) expresii în care apare un substantiv articulat (cu articolul hotărât), la singular, cu sau fără o calificare atributivă

(precum „masa", „omul bătrân", „capitala României", „regele de astăzi al Franței" etc.). Expresiile de toate patru tipuri pot apare ca subiecte în propoziții având forma subiect-predicat*: *S* este *P***. Să considerăm câteva exemple:

(1.1) Acesta este un creion.

(1.2) Tu eşti pictor.

(1.3) Veneția este un oraş italian.

(1.4) Descoperitorul Americii este genovez.

Pare absurd să admitem că, atunci când afirmăm propoziții ca (1.1) ori (1.2), expresiile „acesta", respectiv „tu" nu denotă nimic. Cineva zice: *acesta* e un creion; dar dacă el nu indică nici un creion, înseamnă că nu a folosit corect expresia „acesta". Dacă zice: *tu* eşti pictor, însă nu se adresează nimănui, trebuie să admitem că el nu a folosit corect expresia „tu". Noi nu suntem dispuşi, în mod intuitiv, să acceptăm propoziții în care apar expresii ca „acesta" ori „tu" *dacă* aceste expresii nu sunt folosite pentru a denota efectiv un obiect individual.

Se cuvine să ataşăm această caracteristică şi expresiilor din cea de-a treia grupă menționată de termeni singulari, adică numelor proprii? Printre filosofii care au subscris la acest punct de vedere se găseşte şi B. Russell. Potrivit lui Russell, atunci când afirmăm o propoziție precum (1.3): „Veneția este un oraş italian", eu presupun că numele propriu „Veneția" denotă un obiect existent. Căci, dacă nu aş avea motive să admit că există un obiect – un singur obiect! – pentru care stă această expresie, nu aş avea motive nici pentru a zice că ea este un „nume propriu". Orice nume trebuie să denote ceva existent[9]. Altminteri am mai fi îndreptățiți să spunem că această expresie are vreun înțeles? Să observăm aici şi următorul lucru: după Russell, faptul că numele propriu denotă

---

* De pildă, în propozițiile „În camera lui Andrei, masa este lângă fereastră" şi „Omul bătrân s-a aşezat", dacă precizăm contextele în care le folosim, expresiile „masa" şi „omul bătrân" referă la un obiect, respectiv persoană anume.

** Când spunem: „Oamenii sunt muritori", această propoziție are, de asemenea, forma *S* este *P*; dar aici nu interesează propozițiile de acest tip. Cum am văzut în paragraful anterior, în ele apare „este" al incluziunii clasiale.

este o condiție a folosirii lui într-o propoziție. Că numele denotă nu depinde de înțelesurile celorlalte cuvinte care apar în propoziție*.

În vorbirea noastră obișnuită, facem foarte des apel la expresii de cel de-al patrulea tip. Russell le încadrează în clasa numită de el a „sintagmelor denotative" (*denoting phrases*). Atari sintagme sunt denotative, zice Russell, în virtutea *formei* lor. Desigur, se poate întâmpla ca ele să nu denote nimic, cum e cazul, bunăoară, al sintagmei „regele de astăzi al Franței". Uneori, atari sintagme pot denota un anume obiect, cum fac sintagmele „autorul lui *Waverley*" (care denotă pe W. Scott) și „capitala României" (care denotă orașul București), după cum pot denota mai multe lucruri deodată, de pildă sintagma „numărul par mai mic decât 10". Alte sintagme, precum: „un om", „vreun om", „orice om" etc. denotă ambiguu; de pildă „un om" denotă un om neprecizat**. Potrivit formei lor, sintagmele denotative sunt de două feluri: în unele apare articolul hotărât (iar acestea se încadrează în cea de-a patra grupă de expresii pe care, așa cum am arătat la începutul acestui paragraf, le folosim pentru a vorbi despre un obiect), în altele cel nehotărât. Cele mai dificile și mai interesante, zice Russell, sunt primele. În ce le privește, în literatura filosofică s-a încetățenit numele de „descripții definite"*** sau, pur și simplu, „descripții". O descripție e de forma „acel așa-și-așa"****. Când formăm propoziții, descripțiile pot apărea ca subiect. Spunem: „Acel așa-și-așa este *P*" – sau, întrucât prin *P* se caracterizează într-un anume fel subiectul,

---

* Deși s-ar putea ca *ce anume* denotă acel nume să depindă de înțelesurile celorlalte cuvinte din propoziție. Când zic: „Fiul lui Ion Maiorescu, Titu, s-a născut în 1840", contextul – înțelesul expresiilor „fiul lui Ion Maiorescu", „s-a născut", „1840" – determină persoana denotată de numele „Titu".

** Și nu o mulțime de oameni! – precizează Russell.

*** Spre deosebire de cele nedefinite – în care apare articolul nehotărât.

**** În englezește se spune „the so-and-so", exprimare care e mai apropiată de felul în care, mai devreme, am caracterizat expresiile de acest fel. Eventual, am putea spune, renunțând la demonstrativul „acel" și apelând la articolul hotărât, deși lorțană limba: „așa-și-așa-ul".

spunem: „Acel aşa-şi-aşa este astfel-şi-astfel". Atunci când folosim o anume descripție, intenția noastră este ca ea să servească pentru a denota un anume obiect. Când spunem:

(2) Autorul lui *Waverley* este scoțian.

vrem să afirmăm ceva despre un anumit om, şi anume că este scoțian. Pentru a-l denota, apelăm la expresia „autorul lui *Waverley*". Din punct de vedere gramatical, propoziția (2) este, ca şi propozițiile (1), de forma *S* este *P*. În (2), descripția este subiectul gramatical, iar propoziția este despre obiectul (în cazul nostru, omul) pe care îl denotă descripția. Deşi în (2) subiectul nu este un nume propriu, ci o descripție, noi vrem să folosim descripția în acelaşi fel în care folosim un nume propriu. Căci, într-adevăr, noi ne servim atât de nume cât şi de descripție pentru a denota un obiect; intenția noastră, atunci când afirmăm pe (2), este să spunem ceva despre omul W. Scott – cel care a scris *Waverley* – şi anume să spunem că

(3) W. Scott este scoțian.

În folosirea descripțiilor, argumentează Russell, ne întâmpină însă o serie de dificultăți grave, *dacă* încercăm să le tratăm analog numelor. Există, într-adevăr, o diferență foarte mare între numele proprii şi descripții: un nume propriu are întotdeauna denotat – aşa cum am văzut –, câtă vreme se poate întâmpla ca o descripție să nu aibă întotdeauna denotat; de pildă, descripția „regele de astăzi al Franței" nu are denotat[10]. Această diferență, zice Russell, este numai aparent superficială. Fiindcă ea se exprimă în dificultăți greu de manevrat atunci când folosim descripțiile în cadrul propozițiilor. El dă trei exemple de atari folosiri şi accentuează că, dacă o teorie a descripțiilor nu reuşeşte să treacă „probele" pe care acestea le configurează, atunci teoria nu este satisfăcătoare (OD, pp. 47-48):

1. Următorul principiu pare acceptabil: dacă *a* este identic cu *b*, atunci orice este adevărat în legătură cu *a* este adevărat şi în legătură cu *b* şi atât *a* cât şi *b* pot fi substituiți unul altuia în orice propoziție fără a se schimba adevărul sau falsitatea acelei propoziții. Dar să luăm propoziția: „George al IV-lea a vrut să ştie dacă Scott este autorul lui Waverley"; întrucât efectiv aşa este, am putea substitui pe „Scott" în locul descripției „autorul

lui *Waverley*". Va rezulta propoziția: „George al IV-lea a vrut să știe dacă Scott este Scott". Or, potrivit acesteia suveranul Angliei pare să pună la îndoială legea identității – ceea ce desigur că nu vom admite că era intenția lui, exprimată prin prima propoziție.

2. În virtutea legii terțului exclus, din două propoziții contradictorii de forma subiect-predicat, una trebuie să fie adevărată; dar când subiectul e o descripție fără denotat, acest principiu cade. Căci, întrucât regele de astăzi al Franței nu se găsește nici printre oamenii cu chelie, nici printre cei fără (lucru pe care îl putem constata inspectând ambele mulțimi), nici propoziția „Regele de astăzi al Franței este chel", nici contradictoria ei: „Regele de astăzi al Franței nu este chel" nu vor fi adevărate.

3. Aceeași dificultate se poate ridica în cazul entităților abstracte. Dacă *A* și *B* diferă între ele, se poate spune, e drept cam pedant, că diferența dintre *A* și *B* subzistă. Dar dacă nu diferă, această diferență nu subzistă. Ca și în cazul al doilea, o non-entitate apare ca subiect al unei propoziții. Cum e posibil acest lucru?

Întrebarea indică deslușit unul din principalele scopuri ale teoriei descripțiilor*: acela de a permite să tratăm ca având înțeles

---

* Pentru a răspunde dificultăților de mai sus, este necesar, după Russell, să se dea o *teorie logică*, prin care deci să se asigure un tratament sistematic tuturor contextelor de acest fel, dar să se și ofere o întemeiere teoretică a procedurii folosite. „O teorie poate fi testată pe baza capacității sale de a face față dificultăților. În logică, un plan de lucru rodnic este de a stoca în minte cât mai multe dificultăți, deoarece acestea au același rol pe care îl joacă experiența în fizică" (OD, p. 47). În ce privește teoria sa a descripțiilor, ea asigură, după Russell, un tratament satisfăcător celor trei dificultăți menționate mai sus și are consecințe filosofice importante: respingerea „non-entităților" ori întemeierea distincției dintre cunoașterea directă *(by acquaintance)* și cea indirectă *(knowledge about)*; mai târziu, pentru a vorbi despre cel de-al doilea fel de cunoaștere, Russell va folosi chiar termenul de „cunoaștere prin descripție" (*knowledge by description*).

propozițiile de forma *S* este *P*, în care însă subiectul gramatical este o descripție *D* fără denotat (de exemplu, „regele de astăzi al Franței" și „diferența dintre *A* și *B*" sunt astfel de descripții, cărora nu le corespunde nimic). Russell vrea să ofere un tratament *corect* acestei situații; căci, desigur, se poate încerca în mai multe feluri să se dea seamă de ea. De aceea, formularea teoriei descripțiilor e însoțită la Russell de critica unor teorii alternative. Acestea sunt două: teoria lui Frege[11] a sensului (*Sinn*) și semnificației (*Bedeutung*) și teoria obiectelor a lui A. Meinong[12]. Cele două au în comun, arată Russell, susținerea că și în cazul în care, la prima vedere, descripția nu are denotat (unic), acesta există: numai că denotatul rămâne să fie găsit (OD, p. 47).

Din punct de vedere logic, aceasta înseamnă că pentru o propoziție de forma:

(4) *D* este astfel-și-astfel.

faptul că *D* are un denotat este o condiție ca ea *să aibă înțeles*; dacă *D* ar fi lipsită de denotat (sau nu ar avea unul singur) – cu alte cuvinte, dacă *D* nu s-ar comporta ca un nume propriu – atunci propoziția ca întreg ar fi lipsită de înțeles, ar fi absurdă, tot așa cum este absurd să pretindem să afirmăm: „Acesta este un creion", susținând în același timp că expresia „acesta" nu stă pentru nimic existent. Aici se află, după Russell, defectul major al teoriilor ce urmează această cale. Pentru că, subliniază el, atunci când apelăm la descripțiile definite, le selectăm numai în virtutea formei lor (o reamintesc: ele sunt expresii în care apare un substantiv articulat cu articolul hotărât, la singular, cu sau fără o calificare atributivă*).

Teoriile pe care le are în vedere Russell par să ceară însă ceva mai mult: lor nu le e de ajuns forma acestor expresii, ci solicită ca acestea să și denote. O atare solicitare e tratată ca fiind de *natură logică*, fiindcă satisfacerea ei e gândită ca preliminară oricărei folosiri a descripțiilor. Or, susține Russell, nu ține de logică faptul că o descripție *D* este realmente denotativă sau nu.

Să încercăm acum să privim mai atent această situație. Când am zis că existența denotatului lui *D* e o condiție a faptului că o

---

Am tradus termenul „puzzle" din OD prin „dificultate"; M.R. Solcan a preferat termenul „paradox".

* Caracterizarea îi aparține lui Strawson.

propoziție (de forma (4)) în care ea apare ca subiect are înțeles, intenția a fost de a spune că *D* denotă (unic) independent de propoziția respectivă, indiferent deci ce caracterizare e ataşată lui *D* (= că *D* este astfel-şi-astfel). Ca urmare, ar trebui acum ca obiecția lui Russell să fie reformulată, şi anume cât se poate de minuțios. Fiindcă Russell respinge două teze strâns legate între ele. Prima e aceea că faptul că o descripție *D* denotă realmente e de natură logică; a doua – că această caracteristică a descripției e anterioară şi independentă de folosirea ei în propoziții. Prin urmare, Russell admite că: 1) nu ține de logică faptul că o descripție *D* denotă sau nu realmente; şi 2) faptul că o descripție *D* denotă nu este anterior utilizării ei într-o propoziție.

Să trecem acum la o altă chestiune. S-a sugerat că o propoziție de forma lui (4) are înțeles numai dacă e satisfăcută o anumită condiție privind descripția *D* care apare în ea ca subiect. Dar ce înseamnă că o propoziție de forma lui (4) are înțeles? Probabil că răspunsul cel mai rezonabil este următorul: ea este ori adevărată, ori falsă[13]. Atunci, dacă e adevărat că *D* denotă unic, o propoziție de forma lui (4) va fi ori adevărată ori falsă.

Să recapitulăm acum premisele teoriilor lui Frege şi Meinong, în felul în care le construieşte Russell*:

(I) Orice descripție are întotdeauna un denotat (unic).

(II) O descripție denotă sau nu independent de propozițiile în care ea apare ca subiect.

(III) Faptul că o propoziție „*D* este astfel-şi-astfel" are înțeles presupune că *D* denotă.

1. *Teoria lui Frege.* Filosoful german procedează în felul următor[14]: descripțiilor „li se conferă prin definiție un denotat convențional în cazurile în care, altfel, nu ar exista nici unul. În

* Ceea ce, evident, nu înseamnă că acestea sunt, efectiv, premise admise de Frege ori Meinong. Se ştie, de pildă, că mare parte a criticii lui Russell la adresa teoriei lui Frege se bazează pe o neînțelegere a distincției acestuia dintre *Sinn* şi *Bedeutung* – ceea ce se observă şi din aceea că, în traducerea lui, distincția e redată prin perechea de termeni *Meaning/Denotation*. Or, pentru Russell, o atare distincție nu ține; el a identificat întotdeauna înțelesul (*meaning*) unei sintagme cu denotația ei.

acest fel, «regele actual al Franței» va denota clasa vidă; «singurul fiu al cuiva aşa-şi-aşa» (care are o familie cu zece copii) va denota clasa tuturor fiilor săi ş.a.m.d." (OD, p. 47). Aşadar, dacă o descripție nu denotă nimic, ei i se ataşează totuşi un denotat unic; mulțimea vidă – dacă descripția nu are nici un denotat – şi mulțimea tuturor denotatelor (care e un singur obiect!) – dacă descripția are mai multe denotate[15]. Astfel, propoziția „Regele actual al Franței este înțelept" va fi interpretată ca afirmând că mulțimea vidă e inclusă în mulțimea oamenilor înțelepți – ceea ce este adevărat. Propoziția ca întreg are atunci o valoare de adevăr (cf. premisa III). Mai complicat este cu propozițiile negative, precum „Regele actual al Franței nu este înțelept". După A.J. Ayer[16], această propoziție spune, adoptând procedura lui Frege, că mulțimea vidă este cuprinsă în mulțimea oamenilor care nu sunt înțelepți – ceea ce este iarăşi adevărat. Atunci, dacă o descripție denotă mulțimea vidă, înseamnă că toate propozițiile în care ea apare ca subiect vor fi adevărate.

Desigur însă că am putea proceda şi altfel; anume, dacă luăm propoziția „Regele actual al Franței nu este înțelept" ca spunând că nu e adevărat că regele actual al Franței e înțelept, ea va fi interpretată ca: mulțimea vidă nu e cuprinsă în mulțimea oamenilor înțelepți – şi va fi, evident, falsă. Dar, în ambele interpretări, această propoziție are o valoare de adevăr şi, deci, are înțeles. Or, acesta este, în contextul de față, lucrul relevant.

În ce priveşte premisa (III), Frege scrie: „Atunci când se enunță ceva trebuie totdeauna admisă drept de la sine înțeleasă presupunerea că numele proprii simple sau compuse au o semnificație. Dacă deci se afirmă: «Kepler a murit în mizerie», se presupune că numele «Kepler» desemnează ceva; dar în sensul propoziției «Kepler a murit pe mizerie» nu e conținut ca atare gândul că numele «Kepler» ar desemna ceva (...). Faptul că numele «Kepler» desemnează ceva este mai degrabă o presupunere atât pentru afirmația «Kepler a murit în mizerie», cât şi pentru cea contrară ei[17]". Se observă uşor că Frege construieşte premisa (III) pe baza ideii de presupoziție*. Premisa (III), împreună cu (I), duce

* Fie o propoziție S şi o alta S'. Vom spune că S presupune pe S' dacă şi numai dacă adevărul lui S' este o condiție necesară ca S să fie

la concluzia că orice propoziție are înțeles. Cât o privește pe (II), ea cred că trebuie luată ca o consecință a lui (III), în sensul că faptul că „*D*" denotă nu ține de apariția acesteia ca subiect în propoziția „*D* este astfel-și-astfel", ci de faptul că e o supoziție a acestei propoziții*.

Russell opune lui Frege următorul argument: „Această procedură, deși se poate să nu conducă la nici o eroare logică efectivă, este însă evident artificială și nu oferă o analiză exactă a problemei în cauză" (OD, p. 47). Aici Russell deplânge, pe bună dreptate, caracterul ad-hoc al metodei lui Frege de a trata cazurile în care descripția nu are un unic denotat, faptul că nu sunt oferite temeiuri teoretice pentru a proceda astfel. Mai mult, dacă Frege vrea să ofere o teorie a descripțiilor, el va trebui să ofere o soluție tuturor celor trei dificultăți menționate mai devreme; or, metoda denotatului convențional face față ultimelor două, nu însă și primeia.

Pentru a da seamă și de ea, Frege introduce distincția între sens și semnificație. În ce constă aceasta? Să luăm un exemplu. „Fie *a*, *b*, *c* dreptele care leagă vârfurile unui triunghi cu mijlocul laturilor opuse. Punctul de intersecție al lui *a* și *b* este atunci același cu cel al lui *b* și *a*. Astfel avem diferite moduri de a trimite la același punct, iar aceste nume («punct de intersecție a lui *a* și *b*», «punct de intersecție a lui *b* și *c*») semnifică în același timp și modul în care este dat obiectul"[18]. Frege numește „semnificație" desemnatul numelui și „sens" modul în care este dat obiectul. Un alt exemplu: „luceafărul de seară" și „luceafărul de dimineață" au aceeași semnificație, dar sensuri diferite. La fel, „Scott" și „autorul lui *Waverley*"; dar dacă e așa, atunci prin identitatea „Scott este autorul lui Waverley" se asertează o identitate de semnificație și o diferență de sens, nefiind deci identitate și de semnificație și de sens. Desigur, în felul acesta se dă seamă de prima dintre cele trei dificultăți formulate de Russell: în „George al IV-lea a vrut să știe

---

ori adevărată ori falsă. Cf. P.F. Strawson, *Introduction to Logical Theory*, 1952, cap. 6.

* Sensul ei trebuie construit așadar ca foarte slab, astfel încât să nu intrăm în contradicție cu binecunoscutul principiu fregean al semnificației contextuale.

dacă Scott este autorul lui *Waverley*" nu putem substitui descripția cu „Scott", fiindcă cele două expresii nu au același sens*.

În acest loc Russell are două tipuri de obiecții. Mai întâi, el crede că însăși distincția fregeană naște grave dificultăți**. În al doilea rând, dacă Frege propune o teorie, ea trebuie să facă față tuturor celor trei dificultăți – și anume într-un mod unitar. Însă teoria lui Frege cuprinde două părți distincte și nu e o teorie organică. Acesta cred că e sensul afirmației lui Russell, că acceptând distincția lui Frege, cazurile în care s-ar părea că nu există denotat creează dificultăți atât când presupunem că există totuși un denotat, cât și în cazul când presupunem că nu există denotat" (OD, p. 47).

2. *Teoria lui Meinong.* O altă cale de a articula o teorie pe baza premiselor (I) – (III) a fost urmată de A. Meinong, prin elaborarea *teoriei obiectelor.* Russell o caracterizează ca cea mai simplă teorie care privește „sintagmele denotative ca pe niște constituenți veritabili ai propozițiilor care, exprimate în cuvinte conform modului uzual de a vorbi, conțin aceste sintagme"; de asemenea, teoria admite că „oricărei sintagme denotative din punct de vedere gramatical îi corespunde un *obiect*" (OD, p. 45). Să ne aplecăm mai în detaliu asupra supozițiilor teoriei lui Meinong. În primul rând, zice Russell, se consideră că sintagmele denotative sunt constituenți veritabili ai propozițiilor în care apar. Ceea ce înseamnă că se acceptă că există propoziții de forma subiect-predicat în care subiectul e o atare sintagmă (în particular: o descripție definită). Aici avem o cerință implicată de premisa (II): într-adevăr, aceasta ar putea fi redată ca o conjuncție a două enunțuri:

---

* Ar decurge de aici că în contexte precum acestea, construite cu ajutorul unei atitudini propoziționale („George al IV-lea crede că..."), pentru adevărul propozițiilor astfel construite contează nu doar semnificația, ci și sensul expresiilor ce cad sub atitudinea propozițională.

** Nu voi insista însă aici nici asupra argumentelor lui Russell și nici asupra justeței lor.

II: (a) O descripție poate fi subiect al propozițiilor de forma subiect-predicat; și (b) că ea denotă sau nu e independent de propozițiile în care apare ca subiect.

Prima parte a premisei II corespunde susținerii că descripțiile sunt constituenți ai propozițiilor în care apar. Cea de-a doua susținere – aceea că oricărei descripții îi corespunde un obiect – acoperă desigur premisa (I). Rămâne deci să vedem dacă – și cum – în teoria obiectelor a lui Meinong se regăsesc și celelalte premise (III și IIb) care configurează calea pe care o cercetăm de abordare a descripțiilor.

Meinong a pornit în cercetările sale de la o nemulțumire: „metafizica nu este destul de universală ca știință a obiectelor", cu toate că „intențiile ei au fost universale (un fapt care atât de des i-a compromis succesul" (TO, p. 79). Metafizica tradițională a deosebit două genuri de a fi: existența și subzistența; despre obiectele abstracte, ca similaritatea sau diferența (a se vedea a treia dificultate formulată de Russell) putem spune că *subzistă*; dar despre obiectele fizice, precum Everestul, putem spune că *există*. Russell este și el de acord cu această deosebire. Iată un text al său din 1912: „Gândurile și sentimentele, spiritul și corpurile fizice *există*. Dar universaliile nu există în acest sens; spunem că ele *subzistă* sau că posedă *ființă*, «a poseda ființă» fiind opus «existenței» în timp"[19]. Meinong trasează distincția cu scopul introducerii tezei *Aussersein*-ului. Căci, zice el, metafizica cercetează totalitatea a ceea ce există, a existat sau va exista; numai că această totalitate „e infinit de mică în comparație cu totalitatea obiectelor cunoașterii" (TO, p. 79).

Așadar, Meinong sugerează că metafizica a lăsat deoparte o largă categorie de obiecte, că „oricât de general sunt construite problemele metafizicii, există întrebări care sunt și mai generale; acestea, spre deosebire de cele ale metafizicii, nu sunt orientate exclusiv către realitate. Întrebările pe care și le pune teoria obiectelor sunt de acest gen" (TO, p. 107). Un întreg teritoriu neexplorat se ivește în fața cercetătorului. Pentru a realiza o atare extensiune a metafizicii, Meinong pornește de la următoarea constatare: „cunoașterea este imposibilă fără ca ceva să fie cunoscut; mai în general, e evident prin sine, chiar la o sumară

examinare, că judecățile, ideile şi reprezentările sunt imposibile fără a fi judecăți despre ceva sau reprezentări ale cuiva" (TO, p. 76). „Obiectele" înseamnă pentru Meinong acel ceva care este obiect al cunoaşterii.

Alături de obiectele care există şi alături de cele care subzistă, se poate vorbi şi de altele cărora le e specific un alt mod de ființare? Pornindu-se de la propozițiile existențiale negative, s-ar părea că răspunsul e afirmativ. Dacă zicem: „Lui A îi lipseşte ființarea" (sau echivalent: „A are neființare"), presupunem că această propoziție are înțeles. Problema este că nu am fi putut să ne întrebăm despre neființarea lui A dacă nu am fi admis că A este: căci, subliniază Meinong, orice „obiect este într-un anume fel anterior deciziei noastre asupra ființării sau neființării lui" (TO, p. 84). Sau, altfel: „orice lucru particular care nu ființează trebuie cel puțin să poată fi obiectul acelor judecăți care îi exprimă neființarea" (TO, p. 82). De pildă, când zicem: „Calul înaripat nu există", trebuie să presupunem că el este într-un anumit fel, pentru ca abia apoi să putem să negăm că el există. În concluzie, ar exista un al treilea „grad" de ființare.

S-au căutat mai multe argumente ale lui Meinong în acest sens. Astfel, M.S. Gram[20] identifică două: un argument al „introspecției" şi un altul al „referinței". Iată-l pe cel de-al doilea. Să presupunem că „*A* nu există". Atunci:

(1a) A spune că *A* nu există înseamnă a aserta o judecată (*Objective*) adevărată.

(2a) Relația unei judecăți cu obiectul despre care este e comparabilă cu cea dintre întreg şi parte.

(3a) Dacă propoziția „*A* nu există" e adevărată, înseamnă că *A* are un anumit statut ontologic. Desigur, acesta nu se identifică cu existența, pentru că, prin ipoteză, *A* nu există.

(4a) *A* nu poate subzista. Căci dacă ar subzista (ar fi deci un universal, nu un individual, iar statutul său ontologic ar fi cel de subzistență), atunci afirmația că *A* nu există echivalează cu a spune că *A* nu are un statut ontologic pe care îl are, ceea ce e contradictoriu.

(5a) Deci *A* nici nu există, nici nu subzistă. *A* are un alt statut ontologic.

Care? Mulți autori (printre care și Gram) cred că e vorba de *Aussersein*; alții[21] se îndoiesc: aici ar fi vorba de o cvasi-ființare (*Quasisein*) pe care Meinong o discută doar cu titlu de ipoteză și pe care apoi o respinge. Într-adevăr, ideea însăși de cvasi-ființare e împovărată de dificultăți. Mai întâi, nici un obiect nu poate să nu aibă cvasi-ființare: conceptul e prea larg pentru a fi și folositor. În al doilea rând, dacă am admite că un anumit *A* nu are cvasi-ființare, argumentul de mai sus ar putea fi refăcut, ducându-ne la un „grad" și mai slab de ființare și așa mai departe. Pe de altă parte, premisele însele ale argumentului sunt chestionabile. Cea care are rolul hotărâtor în derivarea concluziei e (3a). Care sunt principiile care ne conduc la ea? În cauză este, în primul rând, analogia, exprimată în (2a), cu raportul părții față de întreg. Ceea ce susține Meinong nu este, desigur, teza că e posibil ca unii întregi care există să aibă părți care nu ființează. Ceea ce are el în vedere e altceva: că judecățile sunt întregi ale căror părți sunt obiecte. Atenție: nu importă că o judecată e un întreg având părți, ci dacă obiectele sunt părți ale ei[22]. „Analogia nu este exact validă în cazul judecăților de neființare, anume că ființarea judecății nu ține în nici un fel de ființarea obiectului său" (TO, p. 87).

2.1. *Teoria lui Meinong: interpretarea „metafizică".* Chestiunea amintită aici e foarte importantă, fiindcă înțelegerea teoriei obiectelor ca implicând existența unui al treilea „grad" de ființare a alimentat o întreagă tradiție filosofică, punându-și pecetea asupra înțelegerii semnificației teoriei descripțiilor. Punctul de vedere comun e acela că Meinong a propus o ontologie inflaționistă („jungla lui Meinong"), în care își au locul cele mai stranii entități. „Obiectivismul" – astfel și-a numit Meinong poziția – ar reprezenta o „ontologie intolerabil de nediscriminatorie", cum o caracteriza Quine[23].

Ontologia lui Meinong apărea ca una care refuză privilegierea unor entități în raport cu altele, de pildă a celor care există în spațiu și timp în raport cu altele doar posibile (calul înaripat), ba chiar și în raport cu altele imposibile, cum este pătratul rotund. O a doua susținere făcută în mod obișnuit este că scopul elaborării teoriei russelliene a descripțiilor a fost unul ontologic; că Russell a produs o metodă de a ne dispensa de asumarea ca existente a unor entități

„dubioase". Argumentul adus în discuție este acela că filosoful englez, care în 1903, în lucrarea sa *The Principles of Mathematics**, acceptase o ontologie luxuriantă, s-a angajat apoi într-o activitate de reinterpretare reducționistă a statutului unor varii genuri de entități; iar teoria descripțiilor a servit acestei strategii. În 1903, scrie Quine, ontologia lui Russell era nerestrânsă; în spatele celor care există se aflau numere, zei homerici, himere, spații cvadridimensionale etc. Orice nume era nume pentru ceva. Mulți interpreți, între care și Quine, nu resping ca implauzibilă ipoteza că aveam a face chiar cu „jungla lui Meinong"[24] (deși, totuși, se pare că Russell nu admitea și himerele imposibile).

Teoria descripțiilor a dus la pulverizarea acelui domeniu fantomatic de „non-entități" în care se părea că sălășluiau „pătratul rotund", „numărul prim par diferit de 2", „Apollo", „Hamlet" etc. (OD, p. 54). Această realizare a avut un caracter paradigmatic, fiind urmată, în scrierile lui Russell ulterioare eseului *Despre denotare*, de pulverizarea domeniului numerelor, al claselor, al punctelor, momentelor, particulelor etc. – toate reducerile ontologice (= eliminări din ontologie) înscriindu-se în „dezvoltarea ontologică" a lui Russell de care vorbea Quine.

Russell însuși, în scrieri mai târzii, a indicat drept unul dintre cele mai mari avantaje ale teoriei descripțiilor acela că făcea posibilă reducerea angajamentului nostru ontologic. Ceea ce prezidează o atare reducere este, desigur, principiul simplității. Dar dincolo de el se găsește încă ceva: teza că simțul robust al realității nu trebuie să-i părăsească pe filosofi chiar și în cele mai abstracte studii. Iată un text clasic în acest sens:

> „În astfel de teorii am impresia că se abdică de la acel simț al realității care ar trebui însă păstrat chiar și în cele mai abstracte studii. Eu susțin că logica nu trebuie să admită unicorni mai mult decât face zoologia; căci logica privește tot atât cât și zoologia ceea ce este real, deși este interesată de trăsăturile mai abstracte și mai generale ale

* *Principiile matematicii*; în text am dat titlul în engleză pentru a evita confundarea acestei lucrări cu *Principia Mathematica*, scrisă de A.N. Whitehead și B. Russell (și apărută în 1910-1913).

acestuia. A spune că unicornii au o existență în heraldică, în literatură sau în imaginație este o abdicare cât se poate de jalnică și de neiertat (...) Simțul realității este vital în logică, iar cel care face scamatorie, pretinzând că Hamlet are un alt tip de realitate, trebuie neapărat să producă o analiză corectă a propozițiilor despre unicorni, munți de aur, pătrate rotunde și alte asemenea pseudo-obiecte. Supunându-se simțului realității, va trebui să accentuăm asupra cerinței ca atunci când analizăm propozițiile, să nu admitem nimic nereal"[25].

Și în *Filosofia atomismului logic*, scrisă cam în aceeași perioadă, Russell expune același punct de vedere: lui Meinong îi lipsește „un instinct viu asupra a ceea ce este real"[26]. Teoria descripțiilor ar avea, așadar, un rol de a păstra interesul teoretic față de ceea ce este real. Nici filosofii – cei implicați în „cele mai abstracte studii – nu trebuie să-și piardă acest interes.

Totuși, ce înseamnă „simțul robust al realității"? Răspunsul care decurge din cele de mai sus este simplu: a susține că e fals că unele obiecte nu există*. De bună seamă însă că, opunând o astfel de poziție filosofică celei a lui Meinong, nu s-a produs o obiecție la adresa ei. S-a petrecut altceva: pur și simplu s-a *asertat* o *altă* credință filosofică. Russell invocă de partea sa realitatea vie; Meinong – capacitatea explicativă, caracterul generalizant al perspectivei.

E nevoie, de aceea, de un alt pas: să se spună ce înseamnă că unele obiecte nu există, ori – dimpotrivă – că o atare susținere e falsă. Dar vor ajunge oare Russell și Meinong la un acord asupra a ce trebuie să înțelegem prin „obiect" ori prin „existență"? Căci dacă ei nu înțeleg același lucru prin cele două expresii, cum am mai spune că pozițiile lor sunt opuse? Problema este aceea că, realmente, ei nu dau același înțeles acestor expresii. De pildă, am văzut care e punctul de vedere al lui Meinong cu privire la

* Sau: a susține că toate obiectele există, că deci nu există obiecte neexistente. Aici cele trei susțineri sunt luate ca echivalente. Cred totuși că o atare echivalență nu se poate susține; dar nu este aici locul pentru a argumenta în acest sens. A se vedea însă în capitolul III distincția dintre referință, predicație și adevăr.

existență; puțin mai jos vom vedea, de asemenea, care e și cel al lui Russell asupra ei. Ele diferă atât de mult, încât este foarte greu să fie puse față în față direct și limpede.

Să notăm și un alt aspect foarte important. Până acum am presupus că opoziția dintre Meinong și Russell a fost una ontologică. Dar, mergând pe această pistă, s-a dovedit că, încercând să o disecăm, am fost conduși la o problemă logică: ce înseamnă „obiect", ce înseamnă „existența"? Și am conchis că pentru a găsi în ce constă opoziția lui Russell față de Meinong trebuie să dăm o soluție acestei probleme. Așa că să chibzuim acum dacă nu cumva ar fi mai bine să gândim altfel poziția lui Russell din *Despre denotare* (OD) față de teoria obiectelor a lui Meinong: ca una având o viză logică, nu ontologică.

2.2. *Teoria lui Meinong: interpretarea semantică.* Să observăm că împotriva supozițiilor care au făcut posibilă toată acea descriere pe care am prezentat-o mai sus a relațiilor dintre teoria obiectelor și punctul de vedere al lui Russell se puteau formula și unele obiecții mai directe. Mai întâi, e greșit să privim obiectivismul lui Meinong, precum Quine, ca o ontologie „intolerabil de nediscriminatorie"; de asemenea, pentru obiecțiile lui Russell există remedii – acolo unde obiecțiile sunt reale, nu un rezultat al neînțelegerilor din partea lui Russell – în chiar teoria obiectelor. Aceasta pare să fie opinia dominantă în studiile pe această temă apărute în ultimii ani*. În al doilea rând, trebuie să ne întrebăm din nou dacă diagnosticul după care ontologia lui Russell din *Principiile Matematicii* era meinongiană e corect[27]. Apoi, a reprezentat teoria descripțiilor o unealtă ontologică de eliminare a unor entități sau semnificația ei trebuie privită în contextul mai larg al înfruntării în gândirea lui Russell a două principii: cel al *paralelismului logico-gramatical* și cel al *simplității*[28]?

Postulatele centrale ale teoriei obiectelor a lui Meinong sunt, după N. Griffin[29], următoarele trei:

(LA) (*principiul libertății de asumpție*) Orice poate fi asumat.

(TI) (*teza independenței*) Faptul că un item are proprietăți este independent de statutul lui ontic.

* A se vedea în acest sens și paragraful 2b din capitolul III.

(PC) (*postulatul caracterizării*) Un item are acele proprietăți care sunt folosite pentru a-l caracteriza.

De pildă, calul înaripat are proprietatea de a fi cal şi de a fi înaripat; pătratul rotund existent are proprietățile de a fi pătrat, de a fi rotund, proprietatea existenței.

Cel mai caracteristic principiu menongian, fundamental pentru teoria obiectelor, este (LA); el ne spune că imaginația, supoziția, gândul, discursul sunt libere de orice limite, că orice poate fi imaginat, presupus, gândit, că putem vorbi despre orice. Principiul (LA) dă teoriei lui Meinong bogăția ei remarcabilă şi caracteristică. Dar, s-ar putea replica, nu e implicat în (LA) că această bogăție e una ontologică, deci că ceea ce poate fi imaginat, gândit etc. e cuprins în ontologie? Nu. Să notăm mai întâi că principiul (LA) pare să ducă la o ontologie luxuriantă numai o dată ce e luat împreună cu definiția:

(O) Obiect = df. orice care poate fi asumat.

Într-adevăr, ar decurge din cele două că orice – numai pentru că poate fi asumat – este obiect. Griffin propune însă o citire nu ontologică, ci semantică a principiului (LA) (împreună cu definiția obiectului); (LA) serveşte atunci nu la edificarea unei ontologii, ci la *construirea unei semantici a discursului intensional*. (LA) oferă baza unei explicații a felului în care vorbim despre ceea ce ne imaginăm, presupunem, gândim etc. „Obiectul" trebuie înțeles nu în sens ontologic, ci semantic: obiectele care, potrivit lui (LA) sunt admise, nu posedă un anume gen de ființare (o cvasi-ființare). Ele sunt dincolo de ființare şi de nonființare; ele sunt numai mijloace semantice de a face inteligibil un anumit discurs. Să luăm o analogie. Să presupunem că avem la dispoziție o teorie a eterului (una dintre cele în vogă în secolul trecut). Pentru această teorie s-au construit diferite modele. Bunăoară, un model mecanic al eterului; acesta consta din diverse suporturi solide, roți dințate şi benzi de legătură etc. Această construcție mecanică are următoarea caracteristică: putem face astfel încât conceptelor teoriei eterului să le corespundă unele subansamble sau proprietăți ale subansamblelor construcției mecanice. Corespondența, odată realizată, face ca teoremelor teoriei eterului să le corespundă propoziții adevărate despre respectiva construcție[30]. Aşadar, există

ceva în realitate care satisface teoria eterului. Problema e acum următoarea: suntem îndreptățiți să conchidem că eterul există? Sau, cel puțin, că are cvasi-ființare? Nu; acel model mecanic nu e decât:

a) un mijloc pentru a proba că teoria este consistentă; și

b) o indicație asupra felului în care poate fi folosită.

Situația cu teoria obiectelor e asemănătoare: admitem că Hamlet, muntele de aur, pătratul rotund etc. sunt obiecte – dar de aici nu trebuie să decurgă că acestea au un gen de ființare mai slabă, alta decât existența și subzistența. Pur și simplu nu trebuie să presupunem decât că ele pot fi cuprinse într-un model al discursului nostru, analog modelului mecanic pentru teoria eterului. Când spunem că muntele de aur e un obiect, îl gândim ca un element al unei stări în care ar fi putut sau ar putea să fie lumea. Dar nu este obligatoriu să susținem că acea stare posibilă a lumii e un tărâm eteric, populat de fantome. „Trebuie să deosebim itemii despre care susținem că sunt reali – itemi cuprinși în domeniul ontologiei – de aceia care ne sunt folositori pentru a avea opinii despre lume. Aceştia din urmă sunt itemii de care avem nevoie pentru o ontologie epistemologică. Aşadar, trebuie să deosebim între ceea ce este și ceea ce trebuie să fie pentru a ști ce este"[31].

Principiul (LA), împreună cu definiția (O), conduce la premisa (I), după care orice descripție are un denotat. De pildă, plecând de la expresia „muntele de aur", putem asuma un obiect: muntele de aur.

Principiile (TI) și (PC) permit dezvoltarea semanticii meinongiene. (TI) spune că obiectul asumat are proprietăți, indiferent de statutul lui ontic (TO, p. 82). Prin intermediul lui, se introduce ideea de *Aussersein*. Acesta este domeniul obiectelor; și ele aparțin acelui domeniu ca determinate, cu proprietăți. Care? Potrivit lui (PC), ele au acele proprietăți atribuite prin descrierea pe care le-o dăm.

Să mai menționăm aici că premisa (II) decurge din principiile (LA) și (PC). Totuși premisa (III) nu are cum să fie obținută din cele admise până acum. Într-adevăr, cele trei principii meinongiene privesc obiectele; or, premisa (III) spune ceva despre propozițiile despre obiecte. Fie *A* un astfel de obiect, de exemplu muntele de aur. Acum fie „*A*" expresia prin care l-am caracterizat; potrivit

exemplului nostru, vom lua expresia „muntele de aur". Nu ştim însă nimic despre ce se întâmplă atunci când formulăm o propoziţie în care „*A*" este subiect. Am văzut totuşi mai devreme că Meinong a considerat la un moment dat un principiu de legătură între ceea ce exprimă o propoziţie* „*S*" şi ceea ce exprimă expresii ca „*A*"; el a sugerat că relaţia este de forma parte-întreg: *S* are fiinţă dacă şi numai dacă orice parte *A* a sa are fiinţă. Dar Meinong s-a îndoit de validitatea acestei analogii (TO, p. 85). S-ar putea însă ca şi aceasta să fie reformulată într-o manieră semantică, în concordanţă cu felul în care am interpretat semantic poziţia lui. Am avea atunci următorul principiu:

(PPI) (*principiul părţii şi întregului*) Dacă „*S*" este o propoziţie iar „*A*" o parte a ei, atunci *S* poate fi asumat dacă şi numai dacă orice parte *A* a ei poate fi asumată.

Pe baza lui (PPI) se observă cu uşurinţă că şi premisa (III) va fi acceptată din perspectiva lui Meinong.

Există totuşi o subtilitate aici, pe care am omis-o în formularea principiului (PPI). Anume, problema raportului parte-întreg nu se pune din punctul de vedere al lui Meinong în cazul oricărei propoziţii „*S*", ci numai în al celor *adevărate*. În interpretarea „metafizică" am avea: *S* are fiinţă dacă şi numai dacă orice parte A a sa are fiinţă şi „*S*" este adevărată; şi analog în cazul interpretării semantice: *S* poate fi asumat dacă şi numai dacă orice parte *A* a ei poate fi asumată şi părţile lui *S* stau realmente în raportul pe care îl descrie *S*. În mod obişnuit, noi considerăm că adevărul este pentru o propoziţie ceea ce este denotarea pentru o sintagmă denotativă. Dar Meinong trasează o nesimetrie între propoziţii şi sintagmele denotative: putem raţiona asupra oricărei sintagme – îi putem aplica principiul (LA) – însă nu avem dreptul să raţionăm decât asupra propoziţiilor adevărate. Să reţinem acest lucru. Acum, din (TI) şi (PC) decurge că:

(P) Orice item are proprietăţi.

---

* În prezentarea concepţiei lui Meinong în loc de „propoziţie" am folosit termenul „judecată". Raportul dintre o propoziţie şi o judecată *S* e analog, în acest loc, celei dintre „A" şi A.

Cu ajutorul principiului (LA) şi al definiției obiectului, obținem:

(OP) Orice obiect are proprietăți.

Pătratul rotund, de exemplu, are proprietatea de a fi pătrat şi are proprietatea de a fi rotund. Putem conchide însă de aici că o propoziție ca

(5) Pătratul rotund este rotund.

este adevărată? Direct – nu. E nevoie de un principiu care să lege proprietățile propoziției de faptul că starea despre care este aceasta are loc. Într-adevăr, pătratul rotund e rotund, potrivit celor trei principii meinongiene. Dar nu putem încă susține că propoziția (5) e adevărată, căci trebuie să afirmăm o proprietate a unei propoziții, câtă vreme noi nu avem la dispoziție decât un raport între un obiect şi o proprietate a lui. Pentru a realiza aşa ceva, avem totuşi la dispoziție principiul (PPI) (în forma sa amendată, potrivit celor zise mai sus). Aşadar, cu ajutorul lui (PPI) putem aserta, plecând de la (5), că

(6) Propoziția: „Pătratul rotund este rotund" e adevărată.

Puse la lucru, toate cele patru principii meinongiene ne permit: (i) să asumăm pătratul rotund; (ii) să fim siguri că are proprietăți – deci că este obiect; (iii) să îi atribuim unele proprietăți (a fi rotund); (iv) să afirmăm o propoziție adevărată despre el. În general, pe temeiul lui (OP) şi (PPI) vom obține un principiu propozițional al predicării despre obiecte:

(POP) Există propoziții adevărate despre orice obiect, inclusiv despre cel care nu există şi nici nu subzistă.

3. *Teoria lui Russell: principiile.* Cu aceasta, să revenim la ideea lui Russell despre nevoia unui „simț robust al realității". Mai devreme, am caracterizat această poziție prin principiul că e fals că unele obiecte nu există. Este evident că acesta e opus meinongianului (LA), al libertății de asumpție. Căci, dacă e fals că unele obiecte nu există, înseamnă că nu putem asuma orice: ne e permis să asumăm numai ceea ce există. Russell invocă, aşadar, ceva care contrazice pe (LA):

(LRA) (*Principiul libertății realiste de asumpție*) Numai ceea ce există poate fi asumat.

Planul expunerii mele este următorul: plecând de la (LRA) voi deriva celelalte ipoteze ale poziției lui Russell; apoi, voi prezenta teoria lui Russell a descripțiilor și, în sfârșit, voi argumenta că această teorie determină o reevaluare a lui (LRA), în sensul că se modifică radical înțelesul lui „există". Înainte de aceasta, trebuie făcută însă o precizare: desigur că prezentarea din acest paragraf e o *reconstrucție* a raporturilor dintre teoria lui Meinong și cea a lui Russell; nu voi susține că Russell s-a raportat explicit la punctul de vedere al filosofului austriac în felul în care argumentez aici. Cu toate acestea, există și o anumită evidență textuală în favoarea opțiunii pe care am făcut-o, în primul rând pe baza eseului *Despre denotare*, dar și a altor lucrări ale lui Russell din aceeași perioadă în care a scris *Despre denotare*. Astfel, în OD, așa cum am văzut, Russell vorbea despre necesitatea ca teoria lui Meinong să rezolve anumite dificultăți ce apar în folosirea descripțiilor, să treacă deci niște probe *logice*. Chestiunile de ontologie, de felul celor pe care le-am amintit mai sus, vor apare atunci drept consecințe ale noii abordări, prin intermediul teoriei descripțiilor, și nu ca motive ale elaborării ei. Că pentru Russell primează punctul de vedere logic decurge și din felul în care el deosebește între teoriile lui Frege și Meinong, pe de o parte, și cea proprie, pe de altă parte. Chestiunea – așa cum apare în OD – este aceea dacă unei sintagme denotative trebuie să i se atribuie mereu un denotat sau nu; pentru Russell ea are o natură logică.

Ținând seamă de aceste precizări, să trecem acum la reconstruirea concepției lui Russell asupra descripțiilor. Voi începe cu următoarea observație: cercetând dacă o sintagmă denotativă are sau nu un denotat, Russell nu își centrează atenția asupra acesteia ca atare, ci asupra propozițiilor în care apare ea. Ceea ce se întreabă Russell nu este cum putem face ca o sintagmă denotativă să aibă întotdeauna denotat, ci cum o propoziție în care apare o sintagmă denotativă va fi să aibă întotdeauna un înțeles (adică, va fi să fie mereu ori adevărată, ori falsă). Așadar, el cere ca propoziția „Regele de astăzi al Franței este înțelept" să fie întotdeauna adevărată sau falsă și nu admite posibilitatea ca ea să

nu aibă o valoare de adevăr*: orice propoziție cu sens are valoare de adevăr. Cum spunea încă în 1905 despre propozițiile care conțin descripții definite, ele „nu devin nonsensuri doar pentru că ipotezele lor sunt false" (OD, p. 46-47), adică pentru că descripțiile pe care le cuprind nu denotă.

Atunci, alternativele par să fie: sau să se găsească un denotat pentru descripțiile care intervin în propoziție, şi care par să nu aibă; sau să se renunțe la punctul de vedere că în acea propoziție se vorbeşte despre denotat (OD, p. 47). Russell adoptă cea de-a doua alternativă. Însă el se loveşte de următoarea problemă: dacă propoziția „Regele de astăzi al Franței este înțelept" nu e despre regele de astăzi al Franței, atunci despre ce este? Căci trebuie ca răspunsul să asigure că propoziția are înțeles, deci că este ori adevărată, ori falsă. Raționamentul lui Russell merge astfel: pe de o parte, propoziția de mai sus nu e despre regele de astăzi al Franței – pentru că acesta nu există. Dar, pe de altă parte, ea e o propoziție de forma subiect-predicat, deci o propoziție în care se spune ceva despre subiect, care e regele de astăzi al Franței. Cele două susțineri se contrazic; în consecință, e necesar să se renunțe la una dintre ele. La care? În favoarea primeia contează, după Russell,

* Aici se află punctul central al criticii lui P.F. Strawson (*On Referring*, pp. 113;115): propoziția de mai sus, zice el, nu e nici adevărată, nici falsă. Dar ea are diferite folosiri. Astfel, diferite pronunțări (*utterances*) ale ei, în vremea domniei lui Ludovic al XIV-lea, făcute de diferite persoane, pot fi considerate, în mod natural, ca reprezentând afirmații despre aceeaşi persoană. Iar în toate cazurile s-a făcut fie o afirmație adevărată, fie una falsă; toate aceste pronunțări pot fi tratate ca ilustrând o aceeaşi folosire (*use*) a propoziției. Dar doi oameni care au pronunțat aceeaşi propoziție, unul în vremea domniei lui Ludovic al XIV-lea, celălalt în vremea domniei lui Ludovic al XV-lea, au folosiri diferite ale propoziției, căci afirmațiile lor nu sunt despre aceeaşi persoană, iar afirmația primului e adevărată, în timp ce a celui de-al doilea e falsă. „Astfel – conchide Strawson – problema dacă o propoziție are sau nu înțeles nu are nimic a face cu problema dacă propoziția, atunci când e *pronunțată într-o situație dată*, este folosit – în această situație – pentru a face sau nu o afirmație adevărată sau nu".

logica. Dacă s-ar renunța la ea, ar trebui să se adopte o teorie precum cea a lui Frege ori precum cea a lui Meinong. Însă acestea conduc la dificultăți logice (în speță, nu pot să dea seamă în chip satisfăcător de cele trei dificultăți formulate de Russell; în plus, ele par să antreneze și alte dificultăți interne). În favoarea celei de-a doua mizează gramatica; potrivit gramaticii, propoziția „Regele de astăzi al Franței este înțelept" e realmente una de forma subiect-predicat, iar subiectul ei este expresia „regele de astăzi al Franței". Să observăm, de asemenea, că o propoziție de forma subiect-predicat este despre subiect. Dacă facem cea de-a doua susținere și vrem să dăm înțeles propoziției noastre, e nevoie să admitem că descripția pe care o conține (= subiectul) are denotat. A renunța la ea va însemna că gramatica ne înșală, că propoziția în cauză nu este de forma subiect-predicat.

Atunci de ce formă ar fi? Desigur, sunt posibile mai multe răspunsuri (iar cel care efectiv a fost dat de Russell prin teoria descripțiilor e unul din cele posibile). Însă aici interesează altceva: dacă propoziția nu este de forma pe care o indică gramatica, înseamnă că descripția nu e subiectul ei logic. În al doilea rând, înseamnă că logica și gramatica nu se suprapun. Decurge din cele zise că alternativele pe care le-a avut în vedere Russell sunt, de fapt: 1) se admite paralelismul logico-gramatical; 2) se respinge acest paralelism. Accentuez încă o dată: chestiunea paralelismului se pune la nivelul propoziției.

Recapitulând, iată care sunt premisele teoriei lui Russell:

(I') Unele descripții nu au denotat.

(II') a) Descripțiile nu apar ca subiect logic în propoziții de forma gramaticală subiect-predicat; și b) problema dacă ele denotă nu se pune independent de cea a felului în care ele funcționează în propozițiile în care apar.

(III') Faptul că o propoziție de forma „*D* este astfel-și-astfel" are înțeles nu presupune că *D* denotă.

Premisele (I') – (III') le contrazic pe cele ale teoriilor lui Frege și Meinong. Am văzut însă că fiecare din cele două teorii cuprinde anumite principii care întemeiază premisele (I) – (III). Să vedem dacă nu cumva și teoria lui Russell poate fi abordată în același mod. Așadar, care sunt principiile teoriei sale din care decurg (I') –

(III')? Unul a fost deja menționat: (LRA). Împreună cu definiția (O), el duce la concluzia:

(EO) Numai ceea ce există este obiect.

În formularea principiilor (TI) şi (PC) a intervenit termenul „item"; dacă îl interpretăm ca însemnând *obiect*, ele devin:

(TI') Faptul că un obiect are proprietăți e independent de statutul lui ontic (de faptul că există sau nu).

(PC') Un obiect are acele proprietăți care sunt folosite pentru a-l caracteriza.

(TI') intră imediat în conflict cu (EO) şi nu e deci acceptat de Russell. Filosoful englez nu îl acceptă nici pe al doilea. Dar lucrul acesta se vede mai greu. Într-adevăr, fie descripția „autorul lui *Waverley*". Ea denotă o anumită persoană. Întrucât am caracterizat acea persoană cu ajutorul descripției „autorul lui *Waverley*", atunci apelând la (PC') rezultă că autorul lui *Waverley* are proprietatea de a fi scriitor. De aici va decurge că:

(7) Propoziția: „Autorul lui *Waverley* este scriitor" este adevărată.

Or, am văzut că Russell nu e de acord că în propoziția în cauză se spune ceva despre acel obiect pe care îl denotă descripția „autorul lui *Waverley*". Ca urmare, nu putem susține că, prin intermediul propoziției „Autorul lui *Waverlley* este scriitor", am afirmat că acel obiect pe care îl denotă descripția noastră are proprietatea de a fi scriitor, proprietate folosită pentru a-l caracteriza; în consecință, nici principiul (PC') nu e valid.

Aici se cuvin făcute două remarci. Mai întâi, raționamentul de mai sus conține o premisă neexplicitată: pentru a conchide susținerea (7) s-a folosit implicit un principiu de forma lui (PPI) – fie şi în forma amendată! – prin care se leagă împrejurarea că un obiect are o proprietate de adevărul unei propoziții care asertează aceasta. În ce mă priveşte, cred că Russell acceptă un astfel de principiu*. În al doilea rând, am văzut că principiile (TI) şi (PC), împreună cu definiția (O), conduc la susținerea

* Cum se va arăta mai jos, Russell nu tratează existența ca pe o proprietate a obiectelor. De aceea, acel principiu nu se aplică şi „existenței". Distincția se va dovedi foarte importantă în capitolul următor.

(OP) Orice obiect are proprietăți.

Cred că Russell acceptă pe (OP), dar fără (TI) și (PC). Teoria va fi atunci o teorie mai slabă decât cea a lui Meinong (pentru că se bazează pe principii mai slabe). În conjuncție cu (EO), (OP) duce la:

(EOP) Numai obiectele existente au proprietăți.

Atenție: aici „existent" apare superfluu; el este un calificativ folosit nu pentru a deosebi din clasa obiectelor pe cele existente – pentru că, potrivit lui (EO), acea clasă nu cuprinde și alte obiecte în afara celor existente – ci numai din rațiuni stilistice, pentru a scoate în profil această caracteristică a obiectelor.

Principiile menționate până acum vizează obiectele și proprietățile lor. Dar Russell are nevoie și de un principiu care să funcționeze la nivelul propozițiilor. Pentru aceasta, vom face apel la (PPI), în forma amendată; vom reține atunci un principiu realist al propozițiilor, diferit de (EOP), fiindcă el vizează nu raportul dintre obiecte și proprietățile lor, ci valoarea de adevăr a unor propoziții. Așadar, fie:

(PROP) Numai despre obiectele existente există propoziții adevărate.

(Cât privește expresia „existent", asupra ei se impun aceleași precauții ca mai sus).

Am notat ceva mai devreme* că la Meinong aveam a face cu o oarecare asimetrie între faptul că o expresie denotă și acela că o propoziție este adevărată**. Și la Russell întâlnim această asimetrie, însă construită altfel. Anume, pentru el o descripție poate să denote sau poate să nu denote; că o descripție denotă sau nu – aceasta nu ține de logică. Dar, o dată ce ne plasăm la nivelul propoziției, situația e alta. Mai întâi, așa cum am menționat, va trebui să spunem: nu ține de logică faptul că o descripție „*D*" denotă sau nu, iar faptul că o descripție „*D*" denotă nu este *independent* de

---

* Către sfârșitul punctului 2.2.

** Trebuie totuși pusă o condiție asupra formei gramaticale a acestor propoziții: în ele să se afirme că subiectul – indicat printr-o descripție – *are* o anumită caracteristică. Dacă propoziția e negativă – deci afirmă că acel subiect *nu are* caracteristica respectivă – situația e mai puțin complicată. A se vedea paragraful (b) mai jos.

propozițiile în care ea apare. Dar ține de logică, după Russell, faptul că dacă într-o propoziție apare, în poziția pe care gramatica o indică drept cea de subiect, o descripție fără denotat, atunci acea propoziție nu poate fi adevărată. Pe de altă parte însă, cum propoziția are înțeles, ea va fi falsă. Deci că ea va fi falsă ține de logică. Acesta cred că este sensul exact al susținerii lui Russell, menționate mai devreme, că în logică, la fel ca și în zoologie, nu există unicorni. Și, de asemenea, în modul acesta vreau să înțeleg cerința lui Russell de a ne păstra „simțul robust al realității"*.

b) *Despre existența obiectului descris*

1. *Teoria lui Russell: analiza descripțiilor*. Din cele arătate până acum decurge că propoziția „Regele de astăzi al Franței este înțelept":

1) trebuie în orice caz tratată ca o propoziție:

2) care însă, în pofida aparenței gramaticale, nu e de forma subiect-predicat; deci

3) nu este despre regele de astăzi al Franței; dar

4) are înțeles, adică e ori adevărată, ori falsă – nu e lipsită de valoare de adevăr. Apoi,

5) faptul că descripția „regele actual al Franței" are sau nu denotat nu face ca propoziția să aibă înțeles, ci numai determină ce valoare de adevăr are aceasta; anume,

6) dacă descripția nu are denotat, propoziția este neapărat falsă; oricum,

7) descripția „regele de astăzi al Franței" nu trebuie tratată ca un nume propriu. Așadar,

8) nu e necesar ca o descripție să denote pentru a contribui – în felul în care o face – la înțelesul propoziției în care apare. Descripția intră într-o propoziție și face ca

* Pe de altă parte însă, faptul că propoziția are înțeles (= o valoare de adevăr) nu depinde de faptul că descripția are denotat sau nu. În acest sens, susținerile de aici nu le contrazic pe cele din capitolul următor, unde se va argumenta că „referința" și „adevărul" sunt independente între ele.

ea să aibă înțeles – dar înțelesul propoziției nu depinde de faptul că descripția are sau nu denotat.

Concluzia cea mai importantă pe care o trage Russell e următoarea:

> 9) descripțiile nu sunt realmente constituenți ai propozițiilor în care apar. Dar atunci acestea pot fi reformulate astfel încât propozițiile rezultate să nu le mai conțină drept constituenți – nici pe ele, nici sinonime ale lor.

Scopul teoriei descripțiilor este acela de a furniza o tehnică de a mânui propozițiile în care apar descripțiile astfel încât să se respecte condițiile (1) – (9) de mai sus. Această tehnică e prezentată în *Despre denotare* într-o manieră destul de greoaie; de aceea, voi prefera expunerea din *Principia Mathematica*[32]. Tehnica este de fapt foarte simplă. O propoziție ca „Regele de astăzi al Franței este înțelept" trebuie analizată, după Russell, ca o conjuncție a trei condiții:

1. Există o persoană care are proprietatea că este astăzi rege al Franței.

2. Acea persoană e unică. (Altfel formulat: dacă ar fi două persoane astfel încât să admitem că fiecare din ele este astăzi rege al Franței, atunci va trebui să conchidem că cele două persoane sunt de fapt identice.)

3. Acea persoană este înțeleaptă.

Să utilizăm, pentru simplitate, cuantificatorii. Atunci vom avea:

1'. Există un x care este astăzi rege al Franței.

2'. Oricare ar fi y, dacă y este astăzi rege al Franței, atunci $y = x$.

3'. x este înțelept.

Chiar mai concentrat, s-ar putea scrie: există un x astfel încât oricare ar fi y, y este astăzi rege al Franței dacă și numai dacă este identic cu x și x este înțelept. Dacă formalizăm și scriem $R(\ )$ pentru: „... este astăzi rege al Franței" și $I(\ )$ pentru „... este înțelept", avem drept traducere a propoziție „Regele de astăzi al Franței este înțelept" pe:

$(\exists x)\,(R(x)\ \&\ (\forall y)(R(y) \supset (x = y))\&I(x))$*

Se vede uşor că tehnica lui Russell constă în a lega existența denotatului descripției care apare într-o propoziție de forma subiect-predicat de condițiile de adevăr ale propoziției. Primele două condiții în care e analizată propoziția „Regele de astăzi al Franței este înțelept" pur şi simplu fac explicită cerința ca prin intermediul descripției „regele de astăzi al Franței" să fie selectată o singură persoană. Atenție: formularea de aici este în mod intenționat vagă. Căci expresiile (1') – (3') nu sunt propoziții (adică expresii care pot fi adevărate sau false). Le-am numit „condiții" . Că ele nu sunt de sine stătătoare se vede şi din felul în care am formalizat conjuncția lor.

Dacă propoziția în care apare descripția este mai complicată – conține o negație sau un modus (de exemplu, e de forma: „George al IV-lea a vrut să ştie dacă...") – apare o dificultate, constând în aceea că negația sau *modus*-ul pot fi interpretate ca având un domeniu de aplicare mai mult sau mai puțin extins. Astfel, în propoziția „Regele de astăzi al Franței nu este înțelept", negația „nu" ar putea fi înțeleasă ca afectând doar predicatul (deci ca spunând că regele de astăzi al Franței este astfel încât nu este înțelept). Atunci, propoziția va fi înțeleasă ca o conjuncție a condițiilor (1'), (2') şi

(non-3') Acea persoană nu este înțeleaptă.

sau, formalizat:

$(\exists x)\,(R(x)\ \&\ (\forall y)\,(R(y) \supset (x = y))\ \&\ \neg I(x))$

Dar dacă vom considera că negația afectează propoziția ca întreg (deci ca spunând că nu e cazul că regele de astăzi al Franței

* Potrivit procedurii indicate în *OD*, se obține o propoziție înfiorător de complicată (cf. p. 44): Nu este întotdeauna fals că x e (astăzi) rege al Franței şi că x înțelept şi că „dacă y e (astăzi) rege al Franței, atunci y este identic cu x" este întotdeauna adevărat despre y (*OD*, p. 44). Am notat în paranteză pe „astăzi", pentru a nu crea confuzii, dată fiind şi folosirea expresiei „întotdeauna". Dar atenție: această din urmă expresie are un înțeles *logic*, în timp ce „astăzi" are unul temporal.

este înțelept), atunci propoziția noastră va fi interpretată ca negație a conjuncției lui (1), (2) și (3) sau, formalizat,

$$\neg (\exists x) (R(x) \,\&\, (\forall y) (R(y) \supset (x = y)) \,\&\, I(y))$$

Potrivit primei interpretări – când, zice Russell, descripția are o „intrare primară" – propoziția ca întreg e falsă; potrivit celei de-a doua – când descripția are o „intrare secundară" – propoziția ca întreg e adevărată (căci e negația uneia false). Tot așa, în cazul propoziției „George al IV-lea a vrut să știe dacă Scott e autorul lui *Waverley*", dacă vom considera că descripția „autorul lui *Waverley*" are o intrare primară, propoziția va fi înțeleasă ca spunând că o singură persoană a scris *Waverley*, iar George al IV-lea a vrut să știe dacă ea este aceeași cu Scott. Dacă însă vom considera că descripția are o intrare secundară, atunci propoziția va trebui înțeleasă ca spunând că George al IV-lea a vrut să știe dacă o singură persoană a scris *Waverley* și dacă ea este aceeași cu Scott.

Două lucruri trebuie accentuate aici. În primul rând, tehnica lui Russell de analiză a descripțiilor constă nu în a defini descripția în izolare, prezentându-i-se un echivalent direct, ci în a o defini prin intermediul utilizării ei într-o propoziție. Russell nu produce un echivalent pentru descripția „regele de astăzi al Franței", ci o parafrază a unei propoziții („Regele de astăzi al Franței este înțelept") care o conține. Acesta – comentează Quine[33] – e un argument în favoarea ideii că unitatea de comunicație nu este cuvântul, ci propoziția. Desigur, ideea își are sorgintea în opera lui Frege; dar, insistă Quine, Russell e primul care i-a asigurat o folosire precisă și efectivă. În al doilea rând, această abordare a descripțiilor distruge aparenta lor unitate (și face, încă o dată, ca analogia cu numele proprii să se dovedească incorectă); se realizează „o reducere a tuturor propozițiilor în care apar sintagme denotative la forme în care aceste sintagme nu apar" (OD, p. 45).

Teoria descripțiilor analizează acele propoziții astfel încât în rezultat descripțiile nu mai apar drept constituenți. Nu putem zice că, atunci când analizăm propoziția „Regele de astăzi al Franței este înțelept" punând în conjuncție expresiile (1), (2) și (3), primele două asertează că descripția are un denotat unic. Căci dacă am zice

așa, am presupune că în (1) și (2) expresia „regele de astăzi al Franței" apare efectiv ca un constituent al lor. Or, dacă privim cu atenție expresia (1) (sau (1')), sesizăm că în ea nu se vorbește despre un obiect care e denotat al unei descripții, ci despre un obiect care posedă o proprietate – aceea de a fi astăzi rege al Franței. Astfel, descripția este eliminată, înlocuită cu o altă expresie („.... este astăzi rege al Franței") – care nu stă însă pentru un obiect, ci pentru o *proprietate* (că proprietatea e satisfăcută de un singur obiect – aceasta e o altă chestiune; într-adevăr, potrivit lui (1) e posibil ca acea proprietate să fie satisfăcută de mai multe obiecte; numai în conjuncție cu (2) apare cerința ca un singur obiect să o satisfacă).

O expresie precum „.... este astăzi rege al Franței" sau „.... a scris *Waverley*" e numită de Russell *funcție propozițională*. Analiza pe care o dă Russell descripțiilor constă deci în a înlocui discursul despre obiectele denotate de acestea cu unul despre felul cum sunt satisfăcute funcțiile propoziționale pe care le cuprind respectivele descripții. Asupra acestei chestiuni voi insista pe larg mai jos la punctul 2. Dar discuțiile de aici sunt foarte importante și într-un alt sens; anume, ele permit să se răspundă – din perspectiva teoriei descripțiilor – provocării celor trei dificultăți russelliene. În ce le privește pe ultimele două, ele se risipesc imediat în urma analizei propozițiilor ce conțin descripțiile agasante*. Analiza primei dificultăți e cea mai interesantă. Oricare din cele două interpretări ale propoziției „George al IV-lea a vrut să știe dacă Scott e autorul lui *Waverley*" am accepta, prin analiză expresia „autorul lui *Waverley*" nu mai apare în calitate de subiect; în locul ei apare funcția propozițională „.... este autor al lui *Waverley*". Dar atunci nu mai există o expresie care să poată fi înlocuită cu

* De exemplu, a doua dificultate dispare printr-o analiză de felul celei date propoziției „Regele de astăzi al Franței este înțelept"; însă dacă aceste dificultăți se nasc prin intermediul unor propoziții existențiale (dacă zicem că „Regele de astăzi al Franței nu există", atunci cum putem vorbi despre ceva care nu există?), situația se complică. Voi reveni pe larg în cele ce urmează asupra acestei chestiuni.

„Scott", spre a deriva concluzia nedorită. Ca urmare, dificultatea este disipată (OD, p. 52).

2. *Teoria lui Russell: analiza existenței.* Urmează acum să trecem la o altă clasă de propoziții, anume la cele de forma „Regele de astăzi al Franței există". E greu să se nege că o atare propoziție are înțeles, că ea ne transmite o informație interesantă; intuiția ne cere să o considerăm ca falsă, spre deosebire de contradictoria ei – „Regele de astăzi al Franței nu există" – care, intuitiv ne pare adevărată. Problema e atunci următoarea: cum pot fi analizate atari propoziții, astfel încât să nu cădem în dificultăți de genul celor menționate mai devreme?

„Teoria existenței" a lui Russell afirmă că propoziția „Regele de astăzi al Franței există" semnifică. Iar ceea ce semnifică este că funcția propozițională x este astăzi rege al Franței e satisfăcută unic. Adică: 1) există un x care e rege al Franței; şi 2) oricare ar fi y, dacă y e astăzi rege al Franței, atunci $x = y$. Sau, formal:

$$(\exists x)\,(R(x)\ \&\ (\forall y)\,(R(y) \supset (x = y)))$$

Tot aşa, propoziția „Există tigri în Africa" va fi analizată ca: funcția propozițională „x este tigru" e satisfăcută (sau $(\exists x)T(x)$).

În această analiză a propozițiilor existențiale termenul „există" a dispărut, nu mai apare drept constituent. Dar, se va putea replica: de fapt, ideea de existență s-a intodus, pe uşa din spate, prin însuşi apelul la cuantificatorul existențial $\exists$. Nu exprimă acesta ideea uzuală de existență? Convingerea lui Russell este că răspunsul e negativ; după el, în limbajul comun termenii „existență" şi „există" sunt folosiți confuz, ceea ce duce la dificultăți de natură şi sintactică şi metafizică.

În limbajul comun, folosim acelaşi cuvânt – „există" – pentru a exprima lucruri diferite. Astfel, în propozițiile: „Există numere prime", „Există tigri în Africa", „Există pete pe Lună", „există" are sensuri diferite. Căci pot accepta prima propoziție, fiind în acelaşi timp de acord că numerele sunt ficțiuni logice; şi o pot accepta pe cea de-a treia fără a conchide de aici că umbrele există. Logicianul, a cărui năzuință este să aducă precizie în discursul despre lume, trebuie să producă mijloace de a înlătura atari confuzii sintactice. Din punct de vedere sintactic, în aceste propoziții „există" apare ca

predicat. Dar analiza dezvăluie altceva: predicat este, în cea de-a doua: „.... este tigru în Africa", în a treia: „.... este pată pe Lună", iar în prima: „.... este număr prim", expresie care, la rândul ei, trebuie elaborată*. În analiză intervine cuantificatorul ∃. El e un instrument tehnic, logic, care nu apare în limbajul comun. Care e semnificația lui? Se poate propune următoarea definiție: „fiind dată o expresie $i(x)$, care conține o variabilă x și care devine propoziție atunci când variabilei îi este atașată o valoare, spunem că expresia $(\exists x)i(x)$ semnifică faptul că există cel puțin o valoare a lui x pentru care $i(x)$ este adevărată"[34].

Russell explică și mai limpede sensul cuantificatorului în comentariul la „teorema existenței":

9.1 $Q(x) \supset (\exists z)Q(z)$

Această propoziție, zice el, „furnizează singura metodă de demonstra «teoremele de existență»: pentru a le demonstra, e necesar (și suficient) să se găsească anumite instanțe în care un obiect posedă proprietatea respectivă"[35]. Atunci când se face o afirmație de existență, se afirmă așadar că o funcție propozițională e adevărată pentru cel puțin o valoare a unei variabile. Acesta este sensul cuantificatorului existențial. Să observăm însă acum următorul lucru: în limbajul obișnuit, în propoziții de forma celor pe care le-am luat aici ca exemple, se pare că existența e atribuită unor obiecte (regele de astăzi al Franței, tigrilor din Africa, numerelor prime, petelor de pe Lună). Dar, o dată ce le analizăm logic, se dovedește că acele propoziții spun altceva: că unele funcții propoziționale sunt adevărate pentru – iar aici intervine cuantificatorul ∃ – cel puțin o valoare a variabilei. Prin intermediul propozițiilor existențiale nu se atribuie unor obiecte proprietatea de a exista, ci se atribuie o proprietate (de a fi adevărată cel puțin pentru o valoare a variabilei) unei funcții propoziționale.

Russell e de acord în acest punct cu Frege: „Existența este, în chip esențial, o proprietate a unei funcții propoziționale"[36]. Desigur, aceasta nu înseamnă că existența e atribuită conceptelor, ci numai că a atribui existența cuiva înseamnă a atribui unei funcții

* A se vedea, în acest sens, în paragraful 1 al capitolului, prezentarea concepției lui Frege.

propoziționale proprietatea e a fi satisfăcută de ceva. Așadar, când spunem: „Regele de astăzi al Franței există" nu afirmăm ceva despre un obiect pe care îl denotă descripția „regele de astăzi al Franței", anume că există; dimpotrivă, noi vorbim despre un concept (sau, cum spune Russell, o funcție propozițională) – despre a fi astăzi rege al Franței – și afirmăm că el e satisfăcut de exact un obiect. Avantajul acestei analize se vede cu claritate când luăm o propoziție negativă, să zicem „Regele de astăzi al Franței nu există". Dacă propoziția ar fi despre obiectul denotat de descripție, nu am reuși să trecem proba sugerată de cea de-a doua dificultate a lui Russell. Într-adevăr, pentru a putea spune despre acel obiect că nu există, ar trebui mai întâi să presupunem că el are un gen de ființare. Potrivit teoriei existenței, propoziția de mai sus afirmă însă altceva: că funcția propozițională a fi rege la Franței nu este satisfăcută de nici un obiect – ceea ce, de bună seamă, nu e ceva paradoxal.

A.J. Ayer a remarcat cu justețe că poziția lui Russell față de existență conduce la concluzia că „genurile de obiecte care se admite că există depind de genurile de funcții propoziționale care se admite că sunt satisfăcute"[37]. Astfel, dacă admitem că sunt satisfăcute funcții propoziționale precum a fi tigru, a fi rege al Franței etc., admitem că există obiecte individuale; dacă însă avem o funcție ca a fi număr prim, atunci obiectele pe care le admitem ca existente sunt numerele. Aici, continuă Ayer, se găsește sursa celebrei afirmații a lui Quine că a fi înseamnă a fi valoare a unei variabile:

> „Obiectele în a căror existență este angajat discursul nostru... trebuie să fie valori ale variabilelor, altfel zis trebuie să fie cuprinse în totalitatea obiectelor pe care le parcurg variabilele noastre cuantificate. A fi înseamnă a fi valoare a unei variabile care poate fi legată"[38].

Trebuie subliniată însă aici o deosebire adâncă între punctul de vedere al lui Russell și cel al lui Quine. Pentru Russell, cuantificarea are un rol pur tehnic; ea privește nu obiectele, ci funcțiile propoziționale, indicând pur și simplu felul în care sunt satisfăcute aceste funcții. Quine atașează însă cuantificării o cu totul altă valoare. El leagă orice angajament ontologic de operația

de cuantificare: prin ea ne angajăm față de existența obiectelor din domeniul variabilei[39-40].

3. *Nume proprii și existență.* Teza lui Russell că *existența* este o proprietate a funcțiilor propoziționale presupune că, plecând de la un enunț precum „Regele de astăzi al Franței există", putem să identificăm acea funcție propozițională conținută în descripția pe care o avem la dispoziție. Dar ce se întâmplă dacă vom lua o propoziție al cărei subiect gramatical este un nume propriu, „Scott" sau „Socrate"? Cum se poate analiza o propoziție precum „Scott există"? Este evident că teoria existenței, menționată la punctul anterior, nu se mai aplică.

Russell îl urmează și aici pe Frege. Singura posibilitate de a salva teoria e să se nege că are sens să alăturăm existența unui nume propriu. „Existența... poate fi afirmată numai despre o descripție"[41]. Dacă un același obiect este denotat în feluri diferite, cu ajutorul unei descripții și cu ajutorul unui nume propriu, apare o diferență logică radicală. Putem zice: „Autorul lui *Waverley* există" și, de asemenea, „Scott este autorul lui *Waverley*", dar în nici un caz: „Scott există". S-ar putea aduce și un alt argument în favoarea alegerii lui Russell. Cum am văzut, pentru el un nume propriu nu poate fi astfel încât să nu numească ceva; dar atunci e pleonastic să se cupleze într-o propoziție un nume propriu cu o atribuire de existență, după cum cuplarea acestuia cu o negare de existență va fi contradictorie.

Dar, încă o dată, trebuie subliniat că, după Russell, numele proprii și descripțiile au un comportament logic diferit[42]. Într-adevăr, în timp ce un nume în mod obligatoriu numește ceva, descripția nu este subiect al unei atare limitări. Apoi, cea de-a treia dificultate russelliană arată că atunci când substituim descripția cu un nume propriu într-o propoziție ca „George al IV-lea a vrut să știe dacă Scott e autorul lui *Waverley*", obținem o propoziție falsă dintr-una adevărată: prin urmare, trebuie să deosebim între nume și descripție. În sfârșit, dacă descripția ar însemna altceva decât „Scott", atunci propoziția „Scott este autorul lui *Waverley*" ar fi falsă – ceea ce nu e cazul; dar, dacă ar însemna același lucru, propoziția ar fi o tautologie, ceea ce iarăși nu e corect.

Totuşi, de ce este nevoie de nume proprii? Nu ar fi suficiente descripţiile? Poziţia lui Russell depinde în acest loc în mod esenţial de epistemologia sa. Am amintit deja că pentru el cunoaşterea se poate realiza fie direct (*by acquaintance*), fie prin descripţie (*by description*)[43]. Atunci când vorbim despre un obiect putem fie să spunem că el e singurul care are anume proprietăţi, fie să îl arătăm direct. În primul caz identificăm obiectul cu ajutorul unei descripţii; în al doilea – cu ajutorul unui nume. Numele ne garantează existenţa obiectului. Pe de altă parte, orice descripţie trebuie să fie analizată în termeni care ne sunt mai bine cunoscuţi; în ultimă instanţă, orice descripţie trebuie să fie legată de obiectele pe care le cunoaştem direct*.

Pentru Russell se pune următoarea problemă: deşi „Scott există" trebuie să fie luată ca o propoziţie care nu are înţeles, totuşi are realmente sens să ne întrebăm dacă Scott a existat sau nu; iar când primim un răspuns afirmativ: da, Scott a existat – nu vom considera că acesta e neinformativ, ci dimpotrivă că am aflat ceva nou. Russell produce două soluţii acestei probleme. Mai întâi, zice el, propoziţia „Scott există" ne pare că are înţeles pentru că o luăm ca semnificând: „Persoana numită «Scott» există"; dar aici „persoana numită «Scott» nu e un nume propriu, ci o descripţie[44]. Soluţia pare să aibă un dezavantj: ea cere ca adevărul propoziţiei „Scott e autorul lui *Waverley*" să depindă de cel al propoziţiei „Persoana numită «Scott» e autorul lui *Waverley*"; or, s-ar fi putut prea bine ca autorul lui *Waverley* să nu fi fost numit „Scott"[45]. Cea de-a doua soluţie a lui Russell e de a nega că numele pe care în mod obişnuit le luăm ca proprii – „Scott", „Socrate" etc. – sunt veritabile nume proprii; mai curând ele sunt *descripţii deghizate*. „Cuvintele comune, chiar şi numele proprii, de obicei sunt în realitate descripţii. Adică, gândul pe care îl are în minte o persoană care foloseşte corect un nume propriu se poate exprima în general în chip explicit dacă înlocuim numele propriu cu o descripţie",

* Ce cunoaştem direct? – aceasta e o problemă dificilă în filosofia lui Russell. El a susţinut că putem cunoaşte astfel universali, dar şi „obiecte" individuale – anumite *percepţii* (uneori: date senzoriale); or, acestea din urmă sunt entităţi private.

scrie Russell în capitolul consacrat în *Problemele filosofiei* celor două feluri de cunoaștere.

Atunci, care sunt numele proprii veritabile? În lucrările sale mai târzii[46] el acordă acest statut termenilor pe care îi numește „particulari egocentrici", precum „acesta", „aici", „acum", „eu". „Acesta există" va fi întotdeauna o propoziție lipsită de înțeles. Căci nu am putea concepe o situație în care acest obiect, pe care îl indic acum și aici, nu există.[47]

c) *Teoria descripțiilor și argumentul ontologic*

O propoziție ca „Dumnezeu există" e așadar înșelătoare: ea pare să aibă drept predicat pe „există" și pare să spună ceva despre o ființă – despre Dumnezeu. Dar nu numai această propoziție, ci toate propozițiie care au această formă ne înșală – și anume în același chip și din aceleași motive. De aceea, ele pot fi numite, spune G. Ryle, „expresii sistematic înșelătoare"[48]; ele au o formă sintactică improprie faptelor pe care le înregistrează. În bună tradiție russelliană, Ryle argumentează că, în pofida aparenței gramaticale, „există" nu semnifică proprietatea asertată și, de aceea, predicatul real trebuie căutat în altă parte; dar nici subiectul gramatical nu e folosit, iarăși în pofida aparenței gramaticale, pentru a denota lucrul despre care e asertat predicatul. Când spunem: „Dumnezeu există", aceasta înseamnă în realitate ceea ce înseamnă propoziția: „Ceva – și numai el – este atotcunoscător, atotputernic și infinit de bun" (ori are acele caracteristici* care fac ca ceva să fie – el singur – Dumnezeu). Aparent, enunțul „Dumnezeu există" afirmă că un obiect deține un anumit status ontologic. Să nu ne lăsăm însă induși în eroare: enunțul este cvasi-ontologic: în el „predicatul gramatical *pare* să semnifice nu deținerea unei caracteristici specifice, ci deținerea unui *status* specific. Dar în toate aceste enunțuri aparența e una pur gramaticală, iar ceea ce înregistrează ele în realitate poate fi

* Se vede deci cum numele „Dumnezeu" este corelat de Ryle cu un mănunchi de descripții; „Dumnezeu" nu apare pentru el ca un nume propriu, ci ca o descripție deghizată.

enunțat în enunțuri care nu cuprind nici un astfel de predicat cvasi-ontologic*"[49].

În înțelegerea felului în care e abordat argumentul ontologic în perspectiva teoriei descripțiilor și a „teoriei existenței" expuse în paragraful anterior, observațiile lui Ryle sunt esențiale: ele focalizează punctul care împiedică derularea lui. Să vedem mai pe larg cum se realizează acest lucru. Argumentul are următoarea formă: Dumnezeu are toate perfecțiunile; existența este o perfecțiune; deci Dumnezeu există. O primă obiecție: dacă „Dumnezeu" e considerat ca un nume propriu, atunci premisele sunt propoziții cu înțeles, care ar putea chiar să fie considerate ca adevărate; dar concluzia este fără înțeles, este absurdă, pentru că, așa cum am văzut mai devreme, potrivit lui Russell, cuplarea unui nume propriu cu o atribuire de existență nu este acceptabilă. Argumentul e deci incorect.

În *Despre denotare* (p. 54), Russell nu urmează însă această cale. El consideră, dimpotrivă, că „Dumnezeu" funcționează ca o descripție, anume este un substitut pentru: ființa de o supremă perfecțiune. Pentru a invalida argumentul, Russell procedează astfel. Mai întâi, el îl reformulează ca:

(1b) Ființa de o supremă perfecțiune are toate perfecțiunile.

(2b) Existența este o perfecțiune.

Deci:

(3b) Ființa de o supremă perfecțiune există.

Al doilea pas constă în a analiza premisa (1b), apelând la teoria descripțiilor, în:

(1.b.1) Există o singură entitate *x* astfel încât ea este de o supremă perfecțiune

și

(1.b.2.) Acea entitate *x* are toate perfecțiunile.

---

* Acceptând riscul, Ryle îndrăznește chiar să conchidă: „cei care au păcătuit cel mai mult sunt acei filosofi metafizicieni care, închipuindu-și că spun ceva important, fac din «Realitate» și «Ființă» subiectul propozițiilor lor, iar din «real» predicatul. Căci, în cel mai bun caz, ceea ce spun ei e sistematic ambiguu; or, propozițiile filosofului nu trebuie să fie astfel. Iar în cel mai rău caz, ceea ce spun ei este lipsit de înțeles".

Premisa (2b) rămâne neschimbată; în schimb, concluzia va trebui să fie:

(3'b) Acea entitate *x* există.

Russell observă că, pentru a putea conchide pe (3'b), e nevoie ca premisele însele să fie acceptate. Or, premisa (1.b.1) nu are nici o demonstrație*. Argumentul nu e concluziv, fiindcă el purcede dintr-o premisă care ea însăşi trebuie probată.

S-ar părea că obiecția la adresa premisei (1.b.1) i-a părut lui Russell suficient de puternică pentru a nu trebui să o mai sprijine şi din altă direcție. Or, lucrul acesta îi era desigur la îndemână: într-adevăr, concluzia (3') ar fi putut fi analizată potrivit teoriei existenței. Se vede uşor că analiza ei este identică cu propoziția (1.b) – care funcționează şi ca premisă! Atunci argumentul anselmian va cădea sub acuzația de circularitate: căci premisele lui presupun adevărul concluziei.

Aş vrea să fac aici trei scurte remarci. Am văzut, în primul rând, că – în construirea criticii argumentului – teoria descripțiilor poate fi folosită independent de teoria existenței. Lucrul acesta va fi cercetat mai detaliat în paragraful următor. Aici trebuie menționat un singur lucru: dacă cineva acceptă numai teoria descripțiilor şi o respinge pe cea a existenței, cea de-a treia cale de a obiecta argumentului anselmian se blochează. În al doilea rând, în formularea primeia şi a celei de-a doua remarci critice la adresa argumentului anselmian este esențială distincția pe care o face Russell între descripții şi nume proprii. Am văzut însă că funcționarea logică a numelor proprii ar putea fi conceptualizată şi în alte moduri. Astfel, urmându-l pe Quine, se poate nega că „Dumnezeu" este nume propriu susținând că poate fi analizat ca un termen general. Atunci, însă, prima critică nu mai poate fi opusă argumentului anselmian. Dacă, pe de altă parte, l-am urma pe Kripke**, am susține că dacă „Dumnezeu" e nume propriu, atunci

---

* Pentru ca ea să fie admisă, ar trebui să se arate, pe de o parte, că există cel mult o ființă de o supremă perfecțiune. Filosoful englez concede că s-ar putea produce o dovadă în acest sens. (Cum? Textul e neclar în această privință).

** Cu privire la punctul de vedere al lui Kripke asupra referinței, a se vedea mai jos capitolul III, paragraful 2b2.

el nu e logic reductibil la un mănunchi de descripții care, în mod obișnuit, se admite că îl caracterizează pe Dumnezeu. Or, în acest caz cea de-a doua remarcă de natură critică nu își va mai atinge țelul, fiindcă „Dumnezeu" nu poate fi substituit cu „ființa de o supremă perfecțiune". Dar, dacă e așa, e greu ca în suflet să nu ni se strecoare îndoiala că prin teoria descripțiilor și a existenței chestiunea validității argumentului ontologic nu este definitiv tranșată. În al treilea rând, critica argumentului anselmian presupune că suntem îndreptățiți să judecăm asupra ființei de o supremă perfecțiune, tot așa cum judecăm asupra regelui de astăzi al Franței. Desigur, în amândouă cazurile avem a face cu descripții; însă, așa cum mulți teologi ar replica, logica afirmațiilor și negațiilor noastre despre un anume lucru existent e radical diferită de cea a afirmațiilor noastre despre Dumnezeu. Nu voi intra aici în discuția acestei chestiuni. Un motiv e acela că, pe o astfel de cale, aproape orice încercare de a continua discuția se blochează*. Un al doilea motiv care mă face să nu întârzii asupra acestei remarci e că, după cum se poate lesne vedea, interesul meu în cercetarea logicii susținerii că *Dumnezeu există* nu cade pe „Dumnezeu", ci pe „există". Argumentul ontologic a fost doar pretextul care a slujit încercării de a desțeleni (într-o anume perspectivă filosofică) problematica existenței.

d) *Este totuși existența un predicat?*

Conchideam, în *Interludiul despre istoria înțelesurilor lui „este"*, că mijloacele pe care le folosim în reconstrucția logico-filosofică a problematicii noastre sunt hotărâtoare în configurarea punctului de vedere pe care îl preferăm. În cele ce urmează, voi aborda întrebarea cuprinsă în titlul paragrafului în raport cu o tehnică particulară de reconstrucție logico-filosofică a existenței – cea implicată în ceea ce mai devreme numeam „teoria

* În ce mă privește, cred totuși că nu chiar toate încercările în acest sens se închid: voi cerceta în partea a II-a a lucrării, ca exemplu, felul cum putem interpreta în cadre precum cel în care ne găsim acum poziția unui adept al teologiei negative.

descripțiilor" și „teoria existenței". De aceea, concluziile care vor fi menționate aici sunt relative la această perspectivă. E nevoie, de asemenea, să menționez și un alt aspect: toate discuțiile care se vor face au, în spatele lor, o ipoteză care rămâne încă nechestionată. Anume, se presupune că analiza își are câmpul adecvat de desfășurare la nivelul propoziției*.

Reamintesc pentru început în ce constau cele două teorii ale lui Russell. Prima, *teoria descripțiilor* (TD), susține că o propoziție ca „Regele de astăzi al Franței este înțelept" trebuie analizată ca o conjuncție a următoarelor expresii: 1) există un x care este astăzi rege al Franței; 2) acel x este unic; și 3) acel x este înțelept. A doua teorie, *teoria existenței* (TE), susține că o propoziție ca „Regele de astăzi al Franței există" trebuie analizată drept conjuncție a următoarelor expresii: 1) există un x care este astăzi rege al Franței; 2) acel x este unic. Care e raportul între ele? Menționând în paragraful anterior obiecțiile împotriva argumentului ontologic, am

---

* În partea a II-a această presupunere va fi privită ca îndoielnică. Acolo voi adopta o altă ipoteză – aceea că o analiză satisfăcătoare a existenței trebuie să se petreacă la nivelul modelului sau al „lumii posibile" (pentru a cărui sau a cărei caracterizare nu e suficientă o propoziție: e nevoie de o clasă extrem de bogată de propoziții). Acesta este și motivul pentru care unele susțineri făcute imediat mai jos par să intre în contradicție cu altele, comise acolo; dar dacă ne vom aminti că ele presupun contexte diferite, atunci tensiunea aparentă va trebui să se șteargă.

Aici trebuie făcute însă încă două observații. Mai întâi, în capitolul următor voi argumenta că o formulare precum cea făcută în text – anume că „analiza își are câmpul mai adecvat de desfășurare la nivelul propoziției" – este *ambiguă*. Voi argumenta că ceea ce pare a fi, potrivit gramaticii, o propoziție, poate să fie, logic vorbind, o susținere cu caracter *nepropozițional*. Ca urmare, formularea de mai sus va trebui să fie precizată. În al doilea rând, în partea a II-a nu voi pune la lucru această observație. Acolo susținerile care, aparent, au formă propozițională vor fi întotdeauna tratate ca propoziții, deci drept constructe lingvistice cu valoare de adevăr. Desigur, tezele în favoarea cărora voi argumenta în acel loc poate că ar avea de câștigat o dată ce am ține seamă de distincția dintre caracterul propozițional și caracterul nepropozițional al susținerilor noastre.

sugerat că acesta poate fi blocat folosind fie pe TD, fie pe TE, fie pe amândouă împreună. Ar decurge de aici că cele două teorii pot fi gândite analitic ca independente. Punctul de vedere al lui Russell pare să fi fost însă altul; teoria descripțiilor, scrie el, „limpezește și ceea ce vrem să spunem prin existență"[50]. Deci, potrivit lui Russell, TD implică pe TE.

Se pare însă că insistența filosofului britanic în sensul că TE este o consecință a analizei sale a descripțiilor, deci că existența trebuie înțeleasă ca o proprietate a funcțiilor propoziționale, nu e deosebit de puternic motivată. Așa cum scrie A.N. Prior[51], TE „pare puțin arbitrară și nu este deloc esențială poziției sale luate ca întreg". Am văzut mai sus că întrucât o propoziție de felul „X există" spune în realitate că funcția propozițională conținută în „X" este satisfăcută, dacă „X" e un nume propriu nu avem nici o astfel de funcție propozițională și atunci propoziția ca întreg apare lipsită de înțeles. Prior accentuează asupra acestui aspect și consideră chiar că teza că „existența" nu e un predicat este echivalentă cu teza că propozițiile de forma „X există", unde „X" e un nume propriu veritabil, sunt lipsite de înțeles. Mai mult, *Principia Mathematica* conține unele teze care par inconsistente cu TE. Într-adevăr, ea conține predicatul „... este identic cu..." care este adevărat pentru orice *x*. Cu ajutorul acestui predicat se construiește „clasa indivizilor" sau a „lucrurilor". Propoziția: „Pentru unii *x*, *x* este în clasa universală" e teoremă. Russell o citește în felul următor: „Există cel puțin un individ" și consideră că e un defect al concepției expuse în *Principia Mathematica* faptul că e demonstrabilă în cadrul ei. Numai că – adaugă Prior – o atare situație cu greu ar putea fi evitată într-un sistem care conține nume proprii*.

Dar dacă TE nu decurge din TD, desigur că se poate concepe o situație în care am accepta pe TD, dar am respinge pe TE. Cum s-ar proceda atunci? Calea cea mai simplă e aceea de a trata „existența" ca un predicat veritabil, la fel ca și predicatul „înțelept". Ca urmare, propoziția „Regele de astăzi al Franței există" va putea fi analizată în:

1) există un *x* care este astăzi rege al Franței;

---

* Variabilele, așa cum am văzut în paragraful 1, sunt – în sistemele formale precum *Principia* – nume proprii veritabile.

2) acel *x* este unic;

3) acel *x* există.

Această strategie am văzut că a fost folosită de Russell în abordarea argumentului ontologic. Reconstituindu-l, el formulează drept concluzie propoziția: „Acea entitate de o supremă perfecțiune există". Or, așa ceva nu se obține decât dacă nu se pune la lucru și TE*.

Într-un celebru studiu – *Este existența un predicat?*[52] – G.E. Moore supune unei critici foarte perspicace chiar teoria existenței. El își îndreaptă atenția în două direcții. Mai întâi, care este sensul susținerii că existența *nu* este un predicat? O atare susținere se bazează pe observarea unor discrepanțe între comportarea în diverse propoziții a lui „există" și cea a altor expresii („predicate") care, în mod obișnuit, sunt considerate ca stând pentru atribute veritabile. Fie, de pildă, o propoziție precum: „Tigrii dresați mârâie" și să o comparăm cu: „Tigrii dresați există". După Russell, „mârâie" este un predicat; „există" – nu. Sau, altfel punând problema: „mârâie" stă pentru un atribut al tigrilor; „există" – nu (căci e atribut al funcției propoziționale „... este un tigru"). Cel puțin două diferențe pot fi sesizate. Prima este aceea că în cele două propoziții expresiile „mârâie" și, respectiv, „există", nu sunt folosite în același chip: cele două propoziții nu sunt de aceeași formă logică. Propoziția „Tigrii dresați mârâie" este ambiguă; ea poate însemna fie: „Toți tigrii dresați mârâie", fie „Cei mai mulți tigri dresați mârâie", fie „Unii tigri dresați mârâie". Or, cea de-a doua propoziție: „Tigrii dresați există" nu poate însemna nici „Toți tigrii dresați există", nici : „Cei mai mulți tigri dresați există", căci ambele aceste propoziții sunt, după Moore, lipsite de înțeles. Ea spune că „Există niște tigri dresați"**. Că cele două propoziții nu au aceeași formă se observă apelând la negație. Desigur, propoziția: „Unii tigri dresați nu mârâie" are un înțeles cât se poate de clar. Plecând de la cea de-a doua propoziție și folosind negația, obținem: „Nu există nici un tigru dresat". Desigur, propoziția

* Această strategie ar putea fi tratată ca o combinare a punctelor de vedere din *Despre denotare* și *Principes of Mathematics*.

** În engleză comparația este mai limpede; se spune „*Some* tame tigers grow" și „*Some* tame tigers exist".

aceasta are un înțeles clar; însă pentru a o obține nu am folosit negația la fel ca în cazul primeia, căci aici spunem ceva despre *toți* tigrii dresați, în timp ce în „Unii tigri dresați nu mârâie" spunem ceva doar despre *unii* dintre ei. Nu putem deci ca, prin negație, să trecem la propoziția „Unii dintre tigrii dresați nu există". I se poate da însă un înțeles acestei propoziții? Desigur. De pildă, zicând că acei tigri dresați de care vorbim sunt imaginari. Dar atunci e limpede că apelând la negație înțelesul lui „există" s-a schimbat, în timp ce în înțelesul lui „mârâie" nu s-a întâmplat același lucru. Dacă a spune că „există" nu stă pentru un atribut înseamnă a spune că există diferențe precum cele menționate între cele două propoziții – „Tigrii dresați mârâie" și „Tigrii dresați există" – atunci, conchide Moore, în acest sens într-adevăr „există" nu stă pentru un atribut.

O a doua deosebire între „există" și predicatele veritabile e următoarea. Analiza pe care o dă Russell propoziției „Unii tigri dresați mârâie" va fi ceva de genul: pentru unele valori* ale lui x, funcția propozițională: „x este tigru dresat și *mârâie*" e adevărată. Dar, după Russell**, analiza propoziției „Există niște tigri dresați" *nu* va fi: pentru unele valori ale lui x funcția propozițională „x este tigru dresat și există" este adevărată, ci pur și simplu: pentru unele valori ale lui x, funcția propozițională „x este tigru dresat" este adevărată. Aceasta este o diferență, dar nu cea mai importantă. Mai important este altceva: o valoare a funcției propoziționale „x este un tigru dresat" este: „Acesta este un tigru dresat". Dar, argumentează Moore, potrivit lui Russell propoziția „Există niște tigri dresați" înseamnă că pentru unele valori ale lui x funcția propozițională „x este un tigru dresat" e adevărată nu pentru că se întâmplă ca noi să folosim expresia „Acesta este un tigru dresat" ca însemnând același lucru cu „Acesta este un tigru dresat și *există*". Nu: fiindcă, dacă ar fi așa, s-ar presupune că atunci când arătăm ceva și spunem „Acesta există" noi exprimăm o propoziție. Când arătăm ceva și zicem: „Acesta mârâie", desigur că exprimăm o propoziție. Dar, după Russell, „Acesta există" nu exprimă nici o

* Moore argumentează că trebuie să existe cel puțin *două* astfel de valori, nu una, așa cum cer în mod obișnuit logicienii.

** Moore are în vedere faptul că Russell acceptă *TE*.

propoziție. Ca urmare, „Acesta este un tigru dresat și există" nu e, după Russell, o tautologie, ci ceva lipsit de înțeles. De aceea, propoziția „Există niște tigri dresați" nu poate fi analizată ca: „*x* este tigru dresat și există" e adevărată pentru unele valori ale lui *x*. Acesta ar fi un al doilea motiv pentru a susține că „existența" nu exprimă un atribut.

Problema e însă următoarea, continuă Moore: nu cumva există o altă folosire a lui „există", diferită de cea pe care o avea în vedere Russell? Iar răspunsul îi pare afirmativ: dacă „Acesta este un tigru dresat" are înțeles, atunci, argumentează el, *într-un sens sau altul*, și „Acesta există" are înțeles. Înainte de a mă referi la argumentele lui Moore în această direcție, să notăm următorul lucru: el apelase la termenul „acesta" și arătase că, într-un anume sens, cuplarea lui cu „există" nu e acceptabilă. Aici Moore ia termenul „acesta" ca fiind un nume propriu veritabil. Chiar dacă, așa cum am văzut mai devreme, numele proprii obișnuite, precum „Socrate", „Scott" pot fi tratate ca descripții deghizate, „acesta" este totuși, pentru Russell, un exemplu paradigmatic de nume propriu. Atunci, a arăta că existența poate fi considerată ca atribuit va reveni la a arăta că ea poate fi cuplată cu un nume propriu precum „acesta".

Argumentul lui Moore e următorul*. E clar, zice el, că propoziția „Acesta ar fi putut să nu existe" este adevărată, și deci că are un înțeles. Dar ea poate fi analizată ca: „Este logic posibil ca acesta să nu existe". Or, această din urmă propoziție pare să *însemne* că: „Propoziția «Acesta nu există» are înțeles". Iar dacă propoziția „Aceasta nu există" are înțeles, atunci și propoziția „Acesta există" trebuie să aibă înțeles. Ea nu este, cum crede Russell, fără înțeles, ci adevărată**. Iar dacă „Acesta există" e o propoziție adevărată, atunci, *în această folosire* a lui „există", el „stă pentru un atribut", conchide Moore.

Desigur că, pentru cei care, în acord cu Moore și contrar lui Russell, admit că „există" poate funcționa și ca predicat – are deci

---

* De fapt, Moore prezintă două argumente. Însă cel de-al doilea îl reface, în fond, pe acestea, prin raportare la datele senzoriale.

** Pe de altă parte, se poate argumenta, după Moore, și astfel: „Aceasta ar fi putut să nu existe" nu are înțeles decât dacă „Aceasta există în realitate" are.

şi alte folosiri decât cea pe care a admis-o Russell – se ridică acum întrebarea: care sunt acele folosiri? De pildă, pentru C.J.F. Williams[53] atunci când subordonăm, „învăluim" o propoziţie de forma „*X* există" într-un anumit context – de pildă în contexte ca: *Y* ştia că...; *mai* e cazul că...; *niciodată* nu a fost cazul că... etc. – „există" funcţionează ca predicat. O altă linie de argumentare, foarte promiţătoare e cea pe care o urmează St. Read[54]. El pleacă de la distincţia lui K. Donnellan[55] între folosiri referenţiale şi atributive ale unei descripţii. Atunci când un vorbitor foloseşte *referenţial* o descripţie într-o propoziţie, el vrea să-i facă pe cei ce-l ascultă să determine care este acea persoană sau acel lucru despre care vorbeşte şi să enunţe ceva despre respectiva persoană sau lucru. De exemplu, când spune: „Autorul lui *Hamlet* este genial", descripţia e folosită referenţial atunci când cu ajutorul ei vrem să selectăm, să identificăm un anumit om şi să-i atribuim calificativul de genial. Dar o descripţie poate fi folosită şi în alte feluri, când nu se presupune referinţa şi nici că există ceva căruia i se potriveşte acea descripţie. De pildă, eu pot zice: „Nu există cel mai mare număr prim". Dar, folosind această descripţie eu nu asum că există un cel mai mare număr prim şi nici nu vreau să refer, cu ajutorul acestei descripţii, la un anumit număr. Că e aşa se poate vedea şi în felul următor. Să zicem că eu am mai spus propoziţia de mai sus pentru a răspunde la întrebarea băiatului meu: „Este 3 228 801 cel mai mare număr prim?" E clar că eu am pronunţat propoziţia în acest caz pentru a-i da copilului răspuns la întrebarea lui, nicidecum pentru a referi la ceva.

Atunci când un vorbitor foloseşte *atributiv* o descripţie într-o propoziţie, el afirmă ceva despre oricine sau oricare este acel aşa-şi-aşa. Să presupunem că cel care spune propoziţia „Autorul lui *Hamlet* e genial" se îndoieşte de faptul că celebra tragedie a fost scrisă de Shakespeare, că el crede că autorul ei este fie W. Stanley, conte de Derby, fie contele de Rutland, fie Cr. Marlowe, fie în sfârşit F. Bacon; el va spune atunci că: „Autorul lui *Hamlet* – oricare ar fi el – este genial". În primul caz, descripţia era folosită pentru a îndeplini sarcina de a atrage atenţia asupra unei persoane; or, aceeaşi sarcină ar fi putut-o îndeplini şi o altă descripţie – de pildă, „autorul *Îmblânzirii scorpiei*" – sau un nume propriu – „Shakespeare", să zicem. În al doilea caz, descripţia a fost folosită însă în chip esenţial, ea spunând ceva despre acela – oricare ar fi el

– care a scris *Hamlet*. Atributul a scris *Hamlet* e singurul important în al doilea caz, spre deosebire, așa cum am văzut, de primul. Să presupunem acum că *Hamlet* nu are nici un autor, că de fapt în tipografia unde a fost publicată pentru prima dată această piesă au fost amestecate întâmplător literele pe matrițe, iar rezultatul a fost *Hamlet*. Atunci, în cel de-al doilea caz, cel atributiv, e limpede că nu mai există nici o persoană căreia să i se acorde calificativul de genial. Dar, când în aceeași propoziție – „Autorul lui *Hamlet* e genial" – folosesc referențial descripția, petem vorbi în continuare de persoana pe care am indicat-o – Shakespeare – căci prin intermediul propoziției aveam în vedere calitățile sale; vom zice: „Shakespeare e totuși genial, chiar dacă nu el a scris *Hamlet*".

Cele spuse aici ne permit să înțelegem, în mare, în ce constă distincția lui Donnellan. St. Read admite, în acord cu Russell, că într-o propoziție ca: „Acel așa-și-așa există", atunci când descripția e folosită referențial, „există" nu e predicat. Dar ce se întâmplă când o folosim atributiv? Atunci ea nu vorbește despre un lucru particular, ci despre oricine sau orice e de un anumit gen (este „așa-și-așa"). „Există" este un predicat: el caracterizează ceva ca fiind de un gen, mai degrabă decât de un alt gen. Când zic: „Autorul lui *Hamlet*, oricare ar fi el, există", spun că *Hamlet* nu a fost rezultatul întâmplător al amestecului de litere și matrițe într-o tipografie, ci că această piesă are un autor – o persoană, un om. Prin propoziția de mai sus *caracterizez* ceva – pe autorul lui *Hamlet* – ca fiind om. Dar aceasta înseamnă că „există" funcționează ca *predicat*, spune ceva despre subiectul propoziției.

Încheind, provizoriu, discuțiile despre logica „existenței", să încercăm să vedem, pe scurt, ce s-a istorisit de fapt până aici. S-a istorisit, mai întâi, cum că „există" pare să nu fie un predicat ca toate celelalte, alături de ele. Dar, în al doilea rând, atunci când s-a încercat să fie scos dintre ele, să fie pus aparte, a trebuit să se recunoască faptul că „există" are totuși multe în comun cu toate celelalte predicate și nu poate fi privit ca atât de solitar cum s-a crezut că este.

Și totuși, în ce fel este el un predicat? Pentru că încă am rămas cu întrebarea: cum *este* și, în același timp, *nu este* „existența" un predicat?

III. TEORII ALE REFERINȚEI

1. Referință, predicație și adevăr

a) *Patru genuri de teorii ale referinței*

Am formulat mai devreme, prin invocarea unor texte din *Organon*, provocarea lui Aristotel: în ce condiții putem conchide din „X este aşa-şi-aşa" că „X este" (există)? În străduința de a-i răspunde, două strategii se ivesc ca promițătoare. Prima dintre ele este cea comună într-un demers teoretic; ea constă în:

1) elaborarea unor teorii logico-filosofice, în interiorul cărora să se ofere o legitimare a validității sau, dimpotrivă, a invalidității inferenței cuprinse în provocare. Am avut prilejul să discutăm, în capitolul anterior, unele elemente ale câtorva astfel de teorii: cele propuse de G. Frege, A. Meinong, B. Russell, G.E. Moore, W. Quine etc.;

2) admiterea, drept criteriu hotărâtor al alegerii între diferitele teorii logico-filosofice, a felului în care ele reuşesc să dea seamă de diversele dificultăți ce apar în fața lor, precum sunt, bunăoară, cele menționate de Russell în *Despre denotare*.

Această strategie sugerează că teoriile logico-filosofice se comportă tot aşa precum teoriile în disciplinele ştiințifice: căci, cum amintea acelaşi Russell, dificultățile pe care ele trebuie să le domesticească joacă acelaşi rol pe care, în ştiință, îl joacă experimentele.

Cea de-a doua strategie de a întâmpina provocarea lui Aristotel este ceva mai „aristocratică". Potrivit ei, compararea diverselor teorii logico-filosofice avansate trebuie realizată „de sus", la nivelul presupozițiilor lor. Desigur că – tot aşa cum, când ne situăm de partea primei strategii, putem avansa seturi distincte de dificultăți pentru care solicităm să se dea în mod satisfăcător seamă – şi această a doua strategie poate fi dusă la capăt în mai multe feluri, după cum gândim presupozițiile teoriilor logico-

filosofice pe care le luăm în considerare. În paragraful anterior, urmând această a doua cale de cercetare a descripțiilor, am analizat pe larg modul în care Russell a contrastat teoriile lui Frege şi Meinong cu a sa.

În acest capitol voi merge pe această cale „aristocratică" de conceptualizare a contrastelor între diversele modalități de elaborare a răspunsului la provocarea lui Aristotel. Planul pe care îl voi urma constă în a enunța, mai întâi, punctul de vedere pe care îl susțin; apoi îl voi opune altora, pe care le resping; în sfârşit, voi argumenta în favoarea lui, dându-i, totodată, o formulare mai precisă.

Atunci când enunțăm o propoziție (de forma subiect-predicat) precum: „Învățătorul lui Platon este înțelept" sau „Pegas este un cal înaripat", sunt implicate trei contexte, pe care cred că trebuie să le deosebim cu grijă unul de altul: cel al *referinței*, cel al *predicației* şi cel al *adevărului*. Referă „învățătorul lui Platon" sau „Pegas"? În al doilea rând, au obiectele la care referă aceste expresii proprietatea de a fi înțelept, respectiv de a fi cal înaripat? În sfârşit, sunt adevărate cele două propoziții? Până în prezent am argumentat doar că sunt situații care ne impun să distingem între predicație şi adevăr: să ne amintim, într-adevăr, de principiile (TI) şi (TI'), de (PC) şi (PC') şi ne va fi limpede de ce este nevoie să procedăm astfel. Dar este necesar – şi este posibil – să se deosebească între fiecare din aceste contexte şi un altul, cel pe care l-am numit al referinței?

Referința poate fi legată de principiul (LA): Orice poate fi asumat – al lui Meinong, sau de (LRA): Numai ceea ce există poate fi asumat – al lui Russell. Anume, (LA) va putea fi interpretat ca spunând că putem referi la orice, iar (LRA) – că putem referi numai la ceea ce este. A spune că putem asuma pe învățătorul lui Platon sau pe Pegas înseamnă a spune că „învățătorul lui Platon" sau „Pegas" referă; adică există unele proceduri prin care am putea asocia aceste expresii cu anumite entități.

Aici trebuie făcute două observații. Mai întâi, o propoziție nu ne asigură numai prin forma sa că, atunci când o pronunțăm, noi referim. Se poate uneori ca o expresie să apară ca subiect

gramatical al unei propoziții și cu toate acestea să nu refere. Astfel, pronunțând: „Directorul nu poate semna acest act", eu pot fi ambiguu. Pot zice că o anumită persoană nu poate semna fiindcă, bunăoară, nu este în întreprindere, ci în delegație; dar pot zice că directorul, oricare ar fi el, nu poate semna fiindcă actul nu e întocmit potrivit normelor legale; sau, în sfârșit, pot zice că postul de director e acum vacant și nu are cine semna actul[1].

În al doilea rând, referirea la ceva nu se poate face fără a spune ceva despre el. Pentru a referi la acea persoană care este învățătorul lui Platon, eu nu pot, pur și simplu, să spun: „învățătorul lui Platon". Trebuie să susțin ceva despre învățătorul lui Platon. Așa cum am văzut în capitolul II, în tradiția lui Frege-Russell această idee a fost conceptualizată prin teza după care referința trebuie analizată la nivelul *propoziției*; în cazul nostru, pentru a referi la învățătorul lui Platon ar trebui să formulez o propoziție despre el, de pildă că era înțelept.

Până în prezent am admis o atare conceptualizare; acum însă vom putea deosebi *trei* moduri de a privi situația. Când zic:

Învățătorul lui Platon este înțelept

numai aparent, *gramatical*, eu formulez o propoziție. Logic vorbind însă susținerea mea nu e neapărat *propozițională*: eu aș putea să o fac și în alte moduri, foarte diferite. Aș putea, de pildă, să o fac în scopul de a zice că o anume persoană are o anume proprietate, deci într-un context al predicației; sau cu scopul de a referi la acel om înțelept care se întâmplă să fi fost învățătorul lui Platon, deci în contextul referinței. În ambele aceste cazuri susținerea făcută este *nepropozițională*: ea nu e adevărată sau falsă (ci: corectă sau incorectă, în primul caz; reușită sau nu, în al doilea). Desigur că, în al treilea rând, susținerea mea ar putea fi înțeleasă și propozițional, ca având scopul de a afirma enunțul „Învățătorul lui Platon este înțelept", deci în contextul adevărului. Doar acum susținerea exprimă ceva (anume, o *judecată*) despre care are sens să întrebăm dacă e adevărată sau falsă. Din acest moment, e neapărată nevoie să fim atenți asupra caracterului propozițional sau nepropozițional al susținerilor pe care le facem*.

* În unele situații voi menționa explicit în ce context se plasează discuția. În altele însă nu voi proceda așa, spre a nu complica prea

Cu aceasta, să revenim la principiile (LA) şi (LRA). Ele ne spun că:

(LA') Putem referi la orice.

(LRA') Putem referi numai la ceea ce există.

Care e diferența dintre ele? Privind cu atenție principiul (LRA'), vedem că el este de fapt conjuncția a două propoziții: 1) putem referi la ceea ce există; 2) nu putem referi la ceea ce nu există. Dar şi (LA') se poate reformula ca o conjuncție de două propoziții: 1') putem referi la ceea ce există; şi 2') putem referi la ceea ce nu există – deci, luându-le acum împreună: putem referi la orice. Meinong şi Russell împărtăşesc aşadar teza că putem referi la ceea ce există, însă diferă în felul în care se raportează la putința de-a referi la ceea ce nu există.

E cazul să facem aici o observație foarte importantă. Propozițiile (1) şi (1') sunt identice, dar (2') este contrara* lui (2). Într-adevăr, când spun: putem referi la ceea ce nu există înțeleg că putem referi la toate care nu există; iar când spun că nu putem referi la ceea ce nu există înțeleg că nu putem referi la nici una din cele care nu există. Există un motiv foarte serios pentru a privi raportul dintre (2) şi (2') ca unul de contrarietate şi nu de contradicție. Căci, dacă am avea un astfel de raport, atunci una din

---

mult lucrurile. Dar să fim vigilenți de fiecare dată! De pildă, mai jos voi discuta la un moment dat despre cuantificatori (existențial şi universal). Cum trebuie să înțelegem susținerile în care apar aceştia? Propozițional sau nu? Această chestiune nu va fi cercetată mai jos; dar desigur că o formulare judicioasă a poziției pe care mă aşez nu s-ar cuveni să o eludeze. Oricum, vreau să avertizez totuşi asupra faptului că, şi acolo unde nu sunt întreprinse, distincții de genul celor de aici e bine să fie măcar gândite ca posibile. (Mai jos voi reveni asupra acestor distincții, când, sper, ele vor deveni mai plauzibile.)

* Contrara, iar nu contradictoria lui (2). În logică se face următoarea distincție: contrara propoziției „Toate balenele sunt mamifere" este propoziția „Nici o balenă nu este mamifer", iar contradictoria ei e propoziția „Unele balene nu sunt mamifere". O propoziție şi contrara ei nu pot fi împreună adevărate, dar pot fi împreună false; o propoziție şi contradictoria ei nu pot fi împreună nici adevărate, nici false.

cele două propoziții ar trebui interpretată ca universală, iar cealaltă ca particulară. Am avea două situații posibile. Am putea, mai întâi, să interpretăm pe (2) ca universală şi am avea: toate cele care nu există sunt astfel încât nu putem referi la ele; atunci (2') ar fi (în calitate de propoziție contradictorie): unele dintre cele care nu există sunt astfel încât putem referi la ele. În al doilea rând, am putea interpreta pe (2') ca universală şi am avea: toate cele care nu există sunt astfel încât putem referi la ele, iar atunci (2) ar deveni (fiind contradictorie): unele din cele care nu există sunt astfel încât nu putem referi la ele. Necazul este că formularea unei poziții filosofice generale pare să solicite imperios să apelăm doar la propoziții universale. E dificil să susținem că fie Meinong a admis că putem referi la toate cele care există şi la unele dintre cele care nu există, fie că Russell a admis că putem referi la toate cele care există şi nu putem referi la unele dintre cele care nu există. Ca poziții generale, cele ale lui Meinong şi Russell vor trebui privite ca sprijinite de susțineri universale în formă.

În ce mă priveşte, nu cred că o poziție filosofică generală nu poate avea ca susțineri întemeietoare unele propoziții care nu sunt universale în formă. Dimpotrivă, poziția pe care o voi propune în acest capitol (şi care, în alte forme, va fi de asemenea acceptată şi în partea a II-a a lucrării) acceptă explicit o definire prin propoziții neuniversale. Dar, pentru moment, să păstrăm ca valabilă cerința de a formula pozițiile filosofice asupra referinței doar cu ajutorul unor propoziții universale.

Cu aceasta, putem îndrăzni să ne ridicăm la un alt nivel de abordare a problemei noastre. Vom întreba în acest loc: pornind de la propozițiile (1) şi (2), sunt posibile oare numai cele două poziții, pe care s-au aşezat Russell, respectiv Meinong? Evident, răspunsul e negativ. Iar orice şcolar ştie că – admițând numai propoziții universale – sunt posibile exact patru cazuri:

A. Putem referi la ceea ce există; dar nu putem referi la ceea ce nu există.

B. Putem referi la ceea ce există; şi putem referi la ceea ce nu există.

C. Nu putem referi la ceea ce există; şi nu putem referi la ceea ce nu există.

D. Nu putem referi la ceea ce există; dar putem referi la ceea ce nu există.

Căutând prin istoria – mai veche sau mai nouă – a filosofiei, vom afla, fără îndoială, nume mari care să ilustreze fiecare dintre cele patru poziții. Să ne permitem să alegem câte un patron* pentru fiecare dintre ele; şi vom avea atunci:

A'. Teorii *parmenidiene* ale referinței, spre cinstirea lui Parmenide, marele eleat. Parmenide poate fi citat cu celebrul fragment: „Nici de cunoscut n-ai putea cunoaşte ce nu e (pentru că nu-i posibil), nici să-l exprimi"; altfel zis: „se poate vorbi numai despre ființă"[2]. Această poziție filosofică a fost rezumată de J. Searle în „axioma existenței": „putem referi numai la ceea ce există"[3].

Deja cu Parmenide se strecoară o ambiguitate. Căci ce înseamnă „a vorbi" despre ceva? Poate însemna numai a referi, dar şi a predica ceva despre el, ba chiar a face propoziții adevărate despre el. E adevărat, în prima parte a citatului filosoful din Elea deosebeşte între a cunoaşte şi a exprima; şi am putea lua această deosebire ca fiind cea dintre predicație şi adevăr, pe de o parte, referință pe de alta. Totuşi, e greu de crezut că Parmenide gândea că faptul de a referi nu e cuprins în cunoaştere; apoi, „calea mult lăudată a zeiței" pe care o urmează el în formularea poziției sale e cea a adevărului: de adevăr nu se poate vorbi decât în legătură cu ceea ce este (fragmentul B1) – aşadar referința nu este despărțită de adevăr.

Se cuvine, de aceea, să punem cu atenție deoparte poziția numită aici „parmenidiană" asupra referinței, despărțind-o de alte poziții filosofice, precum:

---

* Desigur, genurile de teorii menționate mai jos sunt *constructe logice*; nu e bine să se nască impresia că, întrucât le-am pus sub oblăduirea câte unui patron, gândirea acelora ilustrează efectiv principiile respectivelor teorii. Aici nu facem exegeză, iar numele date celor patru genuri de teorii ale referinței mai degrabă satisfac cerințe de natură stilistică. O altă dificultate e următoarea: întreaga problemă e privită aici din unghiul de vedere al *referinței*, câtă vreme cazul obişnuit al teoriilor existente e cel în care referința nu e deosebită cu limpezime de predicație şi de adevăr.

A1. Nu putem avea cunoaştere* decât despre ceea ce există.

A2. Nu putem avea referinţă şi predicaţie decât despre ceea ce există.

A3. Nu putem avem referinţă şi adevăr decât despre ceea ce există.

De pildă, luate împreună principiile (LRA), (EOP) şi (PROP) ale lui Russell produc un parmenidianism de tip A1 (al cunoaşterii).

B'. *Teorii meninongiene* ale referinţei, după numele lui A. Meinong, creatorul „teoriei obiectelor". Cum în capitolul anterior am analizat pe larg concepţia lui Meinong, nu voi adăuga aici lucruri noi. Singura precizare necesară este ceea că trebuie să fim precauţi şi să deosebim poziţia filosofică meinongiană asupra referinţei, avută aici în vedere, de alte poziţii mai complexe, analoage parmenidienelor A1-3. Evident, datorită principiilor sale (LA), împreună cu (TI), cu (PC) şi cu (PPC). Meinong însuşi spune că putem avea *şi* referinţă *şi* predicaţie *şi* adevăr despre orice. Or, aici nu este necesar decât să se admită că putem *referi* la orice. (A se vedea de asemenea paragraful *Referinţă fără existenţă* mai jos).

C'. *Teorii cratyliene* ale referinţei, în amintirea profesorului lui Platon, Cratylos, cel care a împins heracliteanismul până la ultimele-i consecinţe. Cratylos „credea că nimic nu mai trebuie spus şi că era de ajuns dacă mişca un deget"[4]. Aristotel prezintă opinia lui Cratylos ca o consecinţă a principiului că niciodată ceea ce se schimbă nu poate exprima adevărul; ea ar consta atunci în susţinerea că nu putem avea propoziţii adevărate despre ceea ce există (şi despre ceea ce nu există; dar această a doua parte a afirmaţiei este implicită). De bună seamă însă că şi interpretarea după care poziţia lui Cratylos priveşte în primul rând referirea este atractivă. Celebra sa frază, contra lui Heraclit – care spusese că nu e cu putinţă să te scufunzi de două ori în acelaşi râu – anume că nu-i cu putinţă să te scufunzi nici măcar o dată, poate fi luată în două feluri: fie că propoziţia „M-am scufundat în acest râu" nu e niciodată adevărată, fie că prin expresia „acest râu" nu putem referi

* Aici prin cunoaştere înţelegem referinţă, plus predicaţie, plus adevăr.

la nimic. Îmi pare că a doua alternativă este nu numai posibilă, ci şi naturală. Să gândim puțin poziția lui Heraclit în felul următor: dacă pronunțăm în două rânduri expresia „acest râu", de fiecare dată ea are un *alt* referent. Heraclit ar accepta deci, că, în fiecare pronunțare, expresia „acest râu" are un referent; dar Cratylos neagă chiar şi acest lucru.

S-ar putea zice: dacă „acest râu" nu referă niciodată, atunci nici propoziția „M-am scufundat în acest râu" nu va fi adevărată niciodată. Cele două interpretări par legate. Este posibil. Însă pentru a argumenta aşa ceva ar trebui să se admită existența unor legături între referință, pe de o parte, şi adevăr, pe de altă parte. Într-adevăr, să presupunem că dacă „X" nu referă, atunci propoziția „X..." nu este adevărată; prin contrapoziție obținem: dacă „X..." este adevărată, atunci „X" referă. Or, tocmai aceasta e teza care ziceam că e trebuitoare pentru a susține că propoziția „M-am scufundat în acest râu" nu e niciodată adevărată, o dată ce am accepta poziția cratyliană că nu putem referi cu ajutorul lui „X". În cele ce urmează voi argumenta pe larg că nici această teză, nici contrapusa ei – dacă „X" referă, atunci „X..." e adevărată – nu sunt corecte.

Un exemplu recent de teorie cratyliană a referinței este construit de H. Putnam[5]. Filosoful american sugerează că nu avem mijloace semantice de a selecta din mulțimea modelelor posibile ale unei teorii exact pe cea intenționată. Cu predilecție, analizele sale se desfăşoară în jurul unei teoreme celebre de logică, teorema Löwenheim-Skolem. Ce spune această teoremă? Să presupunem că vrem să vorbim despre un domeniu de obiecte. Pentru aceasta, construim un limbaj care cuprinde nume pentru acele obiecte, predicate care desemnează proprietățile acestora sau relațiile dintre ele, funcții (o funcție face ca fiecărui şir de obiecte să-i corespundă un şi numai un obiect; de pildă, funcția adunare face ca fiecărei perechi de numere să-i corespundă un număr bine determinat – suma lor). Dacă admitem că unele propoziții sunt adevărate despre acel domeniu de obiecte, putem obține o teorie. Teorema Löwenheim-Skolem spune că această teorie are două modele care diferă radical între ele şi că ambele modele sunt la fel de bune. Pentru a fi mai clar despre ce e vorba, să presupunem că ne gândim

la teoria ZF a mulțimilor. Se știe că în această teorie se poate demonstra existența unei mulțimi infinite numărabile. Acum, potrivit unei celebre teoreme a lui Cantor, pentru orice mulțime numărabilă, mulțimea ei putere* este nenumărabilă. Aceasta înseamnă că orice model al teoriei ZF a mulțimilor trebuie să cuprindă mulțimi nenumărabile. Aici intervine teorema Löwenheim-Skolem: ea spune că orice teorie (construită așa cum s-a arătat mai sus), dacă are un model, atunci are și un model numărabil. În consecință, și teoria ZF a mulțimilor are un model numărabil. Modelul numărabil al teoriei ZF este tot așa de bun ca cele nenumărabile. Desigur că el nu este modelul intenționat; dar nu avem nici un criteriu pentru a nu-l prefera pe acesta**. Ca urmare, argumentează el, nici un fel de constrângeri teoretice (dar, va adăuga el, aceasta se întâmplă chiar dacă le luăm în considerare și pe cele operaționale) nu determină unic referința; referința apare ca „ocultă".

Să accentuăm că e vorba despre referință înțeleasă ca o relație între un construct lingvistic și un item al realității obiective. Poziția „realistă" tradițională, bazată pe o astfel de înțelegere a referinței, nu e consistentă atunci decât construită cratylian. Acest rezultat e poate surprinzător, dar pare singurul care nu intră în contradicție cu teorema Löwenheim-Skolem.

Putnam însuși încearcă să depășească această poziție cratyliană asupra referinței prin formularea „realismului intern". Potrivit acestuia, ceea ce este chestionabil aici e supoziția că al doilea membru al relației de referință (= referentul) este un item al lumii obiective.

> „E banal să se spună, scrie Putnam, că un model – desigur posibil – în care mulțimea pisicilor și cea a

---

* Mulțimea putere $P(M)$ a unei mulțimi M este mulțimea tuturor submulțimilor lui M. Potrivit axiomelor teoriei mulțimilor, dată fiind o mulțime oarecare, există o altă mulțime care este mulțimea ei putere.

** H. Putnam extinde acest rezultat, argumentând că *întreaga utilizare a limbajului nostru* nu „fixează" o „interpretare intenționată" unică, mai mult decât o face teoria axiomatică a mulțimilor.

câinilor sunt substituite între ele (adică, termenului «pisică» i se ataşează ca extensiune mulțimea câinilor iar termenului «câine» i se ataşează ca extensiune mulțimea pisicilor) e «neintenționat», chiar dacă ajustări potrivite ale extensiunilor tuturor celorlalte predicate l-ar putea face astfel încât constrângerile operaționale şi teoretice ale întregii ştiințe sau corp de credințe să fie toate «păstrate». Un astfel de model va fi neintenționat, *căci intenția noastră nu este ca termenul «pisică» să se refere la câini* (...) noi putem *spune* şi *înțelege* expresia «„pisică" referă la pisici». Chiar dacă modelul în chestiune satisface teoria etc., el este «neintenționat»; şi recunoaştem aceasta *din chiar descripția prin care el ne este dat...* Modelele nu sunt noumenale, bunuri fără stăpân, care aşteaptă să fie numite; ele sunt construcții în cadrul teoriei înseşi şi au din naştere nume"* (pp. 87-88).

D'. *Teorii plotiniene* ale referinței, cărora le putem zice aşa fiindcă urmează calea deschisă de Plotin, întemeietorul neoplatonismului. Dacă, potrivit lui Plotin, divinitatea are adevărata existență, atunci lucrurile finite, ca mod de a fi, sunt non-existente. E adevărat, potrivit doctrinei neoplatonice lucrurilor finite le este propriu un anumit grad de existență. Dar, pe de altă parte, fiecare grad de existență este corelat cu un grad de perfecțiune. Perfecțiunea în cel mai înalt grad se confundă, în Unul suprem, divin, cu existența; Unul suprem posedă plenitudinea existenței (*Enneada* VI, 6, XVIII). Dumnezeu există în sensul că *este* Existența. Diferența dintre Dumnezeu şi lucrurile finite este atât de mare, încât despre acestea din urmă nu se mai poate spune nici măcar că există, decât într-un alt sens decât cel în care spunem că Unul există.

Unul plotinian este însă inefabil: el se găseşte dincolo de cuvinte şi de gând; cel mai bine Unul este indicat prin negații ori prin enunțuri că el este altfel şi mai mult decât putem noi concepe.

* A se vedea, mai jos, şi remarcile privitoare la noțiunea de „existență interioară".

Afirmaţiile şi negaţiile noastre se aplică realităţilor inferioare lui, dar despre Unul divin nu putem nici să negăm ceva*.

Desigur, s-ar putea susţine cu mai multă îndreptăţire că Plotin a formulat o poziţie filosofică „plotiniană" despre cunoaştere (referinţă + predicaţie + adevăr), în timp ce poziţia caracterizată mai sus priveşte *referinţa*. Este corect; şi, într-adevăr, s-ar părea că încă nu am dat un exemplu de teorie plotiniană a referinţei. Dar e posibil să se argumenteze în felul următor. Să presupunem că predicaţia şi adevărul sunt implicate de referinţă, adică: dacă putem referi la X, atunci putem atribui proprietăţi lui X şi putem formula propoziţii adevărate despre el. Această teză conduce, prin contrapoziţie, la: dacă fie nu reuşim să realizăm o predicaţie adecvată, fie nu ajungem să intrăm în posesia unor propoziţii adevărate despre ceva, atunci nu putem referi cu succes la acel ceva. Or, să admitem că antecedentul acestei teze este adevărat; ca urmare, va fi adevărat şi că nu putem referi la Unul divin, adică la ceea ce există.

Ce au în comun toate aceste patru genuri de teorii pe care le-am schiţat aici? Ca să ne fie mai limpede, să procedăm la o formalizare a tezelor lor de bază. În loc de: „... există" voi scrie $E(\ )$; în loc de: „putem referi la..." voi scrie $R(\ )$. Atunci, de exemplu, vom avea, în loc de: „putem referi la ceea ce există", expresia

$$(\forall x)(E(x) \supset R(x))$$

adică, oricare ar fi x, dacă există, putem referi la el. Ceea ce, desigur, nu înseamnă că şi referim efectiv la acel x; principiul nu furnizează decât o condiţie necesară, nu însă şi suficientă pentru a referi efectiv. Procedând analog în toate cele patru cazuri, vom obţine:

A''. Teorii parmenidiene: $(\forall x)(E(x) \supset R(x)\ \&\ (\forall(x)(\neg E(x) \supset \neg R(x))$; sau, ţinând cont de principiile logice: $(\forall x)(R(x) \equiv E(x)$ – adică, oricare ar fi x, putem referi la el dacă şi numai dacă există.

B''. Teorii meinongiene: $(\forall x)(E(x) \supset R(x)\ \&\ (\forall x)\ (\neg E(x) \supset R(x))$; sau, ţinând cont de principiile logice: $(\forall x)((E(x) \vee \neg E(x)) \supset R(x))$, sau încă $(\forall x)R(x)$ – adică, putem referi la orice x.

---

* Plotin admite chiar că despre Unul divin nu se poate spune nici măcar că există, pentru că el este dincolo de orice determinaţii.

În ce le privește pe celelalte genuri de teorii, se obține ușor:

C''. Teorii cratyliene: $(\forall x)\ \neg R(x)$ – adică, nu putem referi la nici un x;

D'' Teorii plotiniene: $(\forall x)(R(x) \equiv \neg E(x))$ – adică, oricare ar fi x, putem referi la el dacă și numai dacă nu există*.

b) *Referință fără predicație și fără adevăr*

Dacă cele patru genuri de torii ar epuiza spațiul conceptual în care ne mișcăm atunci când cugetăm asupra a ce înseamnă a referi, atunci ar trebui ca disjuncția principiilor lor să fie o lege logică. Iar dacă se va dovedi că nu e așa, înseamnă că ele au în comun anumite presupoziții; natura acestora nefiind logică, acele presupoziții vor putea și ele să fie puse sub semnul îndoielii. Într-adevăr, disjuncția:

$$(\forall x)(R(x) \equiv E(x)) \vee (\forall x)R(x) \vee (\forall x)\neg R(x) \vee (\forall x)(R(x) \equiv \neg E(x))$$

nu este o lege logică**. E atunci loc și pentru un alt gen de teorii ale referinței. Cea pe care vreau să o sugerez aici se încadrează în acest gen. O voi numi, pentru motive pe care le voi arăta ceva mai târziu, *teoria intențională a referinței*.

Trăsătura ei fundamentală este aceea că este consistentă cu negația disjuncției de mai sus. Altfel zis, teoria pe care o sugerez aici nu este nici parmenidiană, nici meinongiană, nici cratyliană și nici plotiniană. Negația disjuncției de mai sus e, așa cum se

---

* Să observăm iarăși că am luat expresia: „nu putem referi la ceea ce nu există" ca fiind *contrara*, nu contradictoria propoziției „putem referi la ceea ce nu există". Dacă am fi luat contradictoria, atunci „nu putem referi la ceea ce există" ar fi trebuit formalizată ca: $(\exists x)\ (E(x)\ \&\ R(x))$. Și tot așa cu celelalte propoziții de forma: „nu putem referi..." Numai că în acel caz nu ar fi fost posibil să se reobțină principiul teoriilor parmenidiene, așa cum este exprimat, de exemplu, în russellianul (LRA').

** Acest lucru era de altfel previzibil, o dată ce am definit cele patru poziții apelând numai la propoziții universale.

observă deîndată, o conjuncție de propoziții, și anume conjuncția următoarelor trei*:

(PL) (*postulatul de localizare*) $(\exists x)(R(x) \& (\exists x) \neg R(x))$: putem referi la unele entități și nu putem referi la altele.

Postulatul indică, pe de o parte, faptul că unele dintre încercările capacităților noastre de referire se petrec cu succes; pe de altă parte, el indică limitarea acestor capacități. Însă postulatul localizării nu leagă referința de altceva, nu încearcă să explice putința de a referi – și nici contrariul ei – prin invocarea anumitor condiții. În particular, nu leagă capacitatea de a referi, sau dimpotrivă, incapacitatea de a referi la ceva de statutul său existențial, deci de împrejurarea că acel ceva există sau nu există. Prin aceasta, el diferă de celelalte două:

(PA) (*postulatul anselmian*) $(\exists x)(E(x) \equiv R(x))$: anumite entități sunt astfel încât putința de a referi la ele este o condiție atât necesară cât și suficientă a existenței lor.

(PI) (*postulatul independenței*) $(\exists x)(\neg R(x) \equiv E(x))$: anumite entități sunt astfel încât existența lor e condiție atât necesară cât și suficientă a neputinței de a referi la ele.

Voi comenta pe scurt aceste două postulate. Primul dintre ele – cel anselmian** – nu spune același lucru cu principiul parmenidian: $(\forall x)(E(x) \equiv (R(x))$ – putem referi exact la ceea ce este – ci ceva mai puțin***. El ne asigură că se găsesc cel puțin unele puncte de contact între putința de a referi și existență. Atari puncte arhimedice sunt cele care garantează conștiinței că nu stă ferecată în sine, că poate spera să fie cunoaștere a lumii****. Postulatul independenței interzice însă unor puncte să devină arhimedice. Că

---

* Am pus împreună negațiile celui de-al doilea și ale celui de-al treilea membru al disjuncției.

** El diferă totuși de cel presupus în *argumentul anselmian*, fiindcă nu solicită ca acea condiție pe care o cuprinde să fie satisfăcută de o *singură* entitate.

*** În logica predicatelor este teoremă expresia $(\forall x)\ F(x) \supset (\exists x)F(x)$ și, de aceea, principiul parmenidian implică postulatul anselmian; implicația inversă nu e însă corectă.

**** Atenție! Dacă există atari puncte, încă nu înseamnă că avem cunoaștere a lumii. Una este a referi, alta este a cunoaște. Cf. mai jos.

nu putem referi întotdeauna, acest lucru îl ştim din postulatul (PL); acum suntem însă anunțați altceva: că uneori ceea ce se află dincolo de putința noastră de referire este ceva existent. (PI) ne spune, într-un fel, că existența se întinde dincolo de capacitățile noastre de referire; în acest sens, existența este independentă (deşi, potrivit lui (PA), ea trebuie să întâlnească alteori capacitățile noastre de referire). Să mai notăm că postulatul (PI) este simetric față de *E* şi *R*. L-am putea interpreta şi altfel (observând totodată că el este echivalent cu: $(\exists x)(\neg E(x) \equiv R(x))$, în felul următor: putința noastră de referire se întinde dincolo de ceea există; referirea este independentă de existența aceluia la care referim. Postulatul independenței este *realist*, în sensul în care e folosit azi acest termen în discuțiile asupra existenței lumii reale: el poate fi înțeles uşor ca fiind compatibil cu asertarea existenței unei lumi obiective care se întinde dincolo de putința noastră de a referi.

Teoria intențională a referinței pe care o voi expune mai jos am zis că e compatibilă cu cele trei postulate – de localizare, anselmian şi al independenței. Dar aceasta încă nu înseamnă că ea le şi încorporează efectiv. Mărturisesc că, până în prezent, m-a interesat cu precădere cel de-al doilea postulat, cel anselmian; susținerea mea este că acesta poate fi revendicat ca o teoremă a teoriei intenționale a referinței, altfel zis, că putem să îl caracterizăm în chip constructiv. Acest lucru va constitui unul din subiectele centrale de interes în partea a II-a a încercării de față. Primul şi cel de-al treilea postulat vor trebui însă cercetate şi ele. Mai jos în acest capitol voi argumenta irelevanța existenței în chestiunile ce țin de referință: acest efort va putea fi înțeles ca o încercare de a susține postulatul independenței. Dar, din păcate, postulatul de localizare nu va fi abordat în această lucrare. (Nu pot spune aici decât că, neteoretic, îl accept, chiar dacă nu voi pune la lucru instrumentele pentru a-l revendica.)

Să observăm aici că teoria asupra referinței pe care voi încerca să o formulez are atunci ca susțineri fondatoare unele propoziții – (PL), (PA) şi (PI) – care nu sunt universale, ci particulare. Prin ele nu se susține ceva despre toate cele la care putem referi: se susține doar că (cel puțin uneori) capacitățile noastre de referire au anumite succese ori anumite insuccese. Tocmai pentru că am

recunoscut această caracteristică a lor nu le-am numit principii, ci *postulate*. Întrebarea care se ridică acum este: cum totuşi se poate încerca să se construiască o poziţie filosofică *generală* fără a o baza pe principii universale? Răspunsul este următorul (iar în mare măsură paginile acestei lucrări trebuie văzute ca venind în întâmpinarea lui): aceste postulate devin capabile să întemeieze o poziţie filosofică generală dacă ele sunt *acceptate într-o modalitate constructivă*, altfel zis dacă se *probează* că putem accepta entităţi precum cele care sunt invocate prin acele postulate. Teoria intenţională a referinţei va putea fi ea însăşi văzută, odată elaborată, ca o construcţie a postulatului independenţei; iar producerea, construirea unor exemple efective de *entităţi anselmiene* va fi unul din principalele rezultate ale semanticii limbajelor modale pe care o voi elabora în cea de-a doua parte a lucrării.

Dar desigur că unei perspective precum aceasta i se ridică imediat următoarea obiecţie: de ce e nevoie ca teoria filosofică a referinţei să construiască, nu doar să postuleze entităţi precum cele anselmiene? Nu cumva, mai degrabă, ei nu îi putem cere decât să pună *condiţiile formale* pe care o entitate trebuie să le satisfacă dacă speră să fie una dintre cele indicate de postulatele noastre, dar nu să şi producă efectiv o construcţie a unei entităţi de aceste genuri? Teoria filosofică poate să fie numai *formală*. În forma în care au fost prezentate, postulatele (PL), (PA) şi (PI) exact acest lucru îl şi fac: ele exprimă condiţii formale de genul celor amintite. Dar nu sunt constructive: ele numai postulează că unele entităţi au un anumit comportament logic, însă nu pun degetul pe o atare entitate, nu o expun în public sub o inscripţie de felul: iată o entitate care (de pildă, în cazul lui (PA)) e astfel încât putinţa de a referi la ea garantează că şi există! Sarcina de a indica atari entităţi nu este asumată de (PL), (PA) şi (PI); ea este exterioară lor, abia rămâne de împlinit. Şi nu trebuie împlinită de teoria filosofică. Să ne oprim de exemplu asupra lui (PA). Ce face ca o entitate să fie astfel încât putinţa de a referi la aceasta e o condiţie şi necesară şi suficientă a existenţei ei? Postulatul (PA) nu suflă o vorbă în această direcţie.

Este adevărat. Ceea ce cred însă că este văzut incorect prin această obiecție e un fapt fundamental privind statului entităților pe care le sugerează postulatele (PL), (PA) şi (PI). Într-adevăr, obiecția presupunea că putem deosebi, în cercetarea noastră, între condițiile formale ale existenței entităților sugerate şi condițiile lor materiale. Or, tocmai acest lucru cred că nu este de susținut. Să luăm ca exemplu, anticipând rezultatele care vor fi formulate în capitolele următoare, entitățile anselmiene. Acestea voi argumenta că pot fi conceptualizate astfel: pe de altă parte, o entitate anselmiană trebuie să fie în rând cu alte entități de acelaşi fel. Ea îşi are propriile condiții *materiale*. Astfel, Noûs-ul lui Anaxagora este una dintre homoiomerii; lumea actuală este doar unul dintre nenumăratele feluri în care lumea ar putea sau ar fi putut să fie -- este, deci, numai una dintre nenumăratele „lumi posibile"; banii sunt o marfă, la fel ca oricare altă marfă; Iisus Hristos este un om, în cel mai deplin sens al cuvântului. Pe de altă parte însă, entitatea anselmiană va ieşi din rând: ea este principiul *formal* al celorlalte entități, temeiul lor, cea care ia asupra sieşi tot păcatul celorlalte şi dă seamă de el. Noûs-ul anaxagoric este principiul care produce ordinea în lume; lumea actuală este principiul tuturor celorlalte lumi; banii sunt o marfă care face ca în lumea mărfurilor să existe ordine; Iisus Hristos este Mântuitorul, născut pentru a lua asupra sieşi toată suferința şi tot păcatul oamenilor[6]. Într-un fel rezumativ, entitățile anselmiene ar fi să se compare precum celebra *plantă originară* a lui Goethe. Potrivit gânditorului german, ea este model, arhetip; căci „cum aş putea recunoaşte altfel că cutare şi cutare plăsmuire e o plantă, dacă n-ar fi formate toate după un model!" Dar planta originară nu este numai principiul explicativ al acestei sau acestei plante concrete; ea trebuie să fie una dintre plantele reale. Ea „nu se revelează minții, ci intuiției", zice Goethe. Deşi model, planta originară este concretă şi reală ca această şi această plantă -- şi devine aşadar întru totul rațională plănuirea unei excursii în căutarea ei aici sau acolo.

În acest moment nu avem însă la dispoziție instrumentele potrivite pentru a susține aceste teze. Putem să oferim numai un surogat al acestora, pentru a indica felul în care, eventual, condițiile formale puse de postulatele noastre ar putea fi privite ca

exprimând şi condiţii materiale. Vom face acest lucru apelând la conceptul de „mijloace independente".

Pentru a determina dacă o entitate *a* există, putem pune la lucru diverse strategii. În unele dintre ele postulatele (PA) şi (PI) ne sunt de folos. Postulatul (PA), de pildă, ne sugerează că unele entităţi sunt astfel încât putinţa de a referi la ele garantează faptul că ele există; postulatul (PI), pe de altă parte, ne sugerează că există unele entităţi astfel încât, dacă arătăm că nu putem referi la ele, prin chiar aceasta am arătat că ele există. Totuşi, în cele mai multe şi mai comune cazuri postulatele (PA) şi (PI) nu ne sunt de nici un folos. Pentru a determina dacă o entitate *a* există procedăm în moduri care implică alte acte decât pur şi simplu acela de a referi la *a*. Filosofii au propus numeroase criterii care să asigure că o anume entitate există sau nu. E suficient să ne amintim doar de două (cele care, în fond, definesc poziţiile mari în această privinţă):

1) *a* există dacă este în principiu obiect al unei observaţii; şi

2) *a* există dacă avem o idee clară şi distinctă despre *a*.

În continuare mă voi opri, pentru a face lucrurile mai limpezi, doar asupra primului din cele două criterii. În cazul acesta, pentru a decide că o entitate *a* există sau nu, nu apelăm la capacitatea de a referi, ci la *mijloace independente* (bunăoară, observabilitatea).

Intuitiv, noi admitem că, pentru cele mai multe entităţi, există astfel de mijloace independente. Înclin să cred că nu alta e situaţia atunci când entitatea pe care o considerăm este dintre cele cărora li se aplică postulatele (PA) sau (PI). Un adept al lui Anselm va sugera, negreşit, că fiinţa decât care altceva mai mare nu poate fi conceput este astfel încât face adevărat postulatul (PA). Dar întreaga istorie a argumentelor pentru existenţa lui Dumnezeu probează că argumentul ontologic *nu* a fost gândit ca incompatibil cu celelalte argumente (cele *a posteriori*). Dimpotrivă. Această împrejurare îmi pare că indică acceptarea ideii că şi în cazul entităţilor cărora li se aplică (PA) există (în principiu) şi mijloace independente de determinare a existenţei lor. Cred, de aceea, că am putea avansa următorul principiu:

(DIE) (*Principiul determinării independente a existenţei*) Pentru orice entitate există mijloace independente de determinare a existenţei (sau inexistenţei) acesteia.

Să ne aplecăm ceva mai în detaliu asupra conceptului de mijloc independent. Am zis că aici „independent" înseamnă independent de putința de a referi. Ținând seamă însă de distincția pe care am trasat-o între referință, predicație și adevăr, va însemna că putem trata drept mijloace independente de determinare a existenței unei entități *a* utilizarea unor procedee precum predicația ori adevărul. N-aș vrea să se înțeleagă că eu propun predicația și adevărul drept criterii de a decide asupra existenței lui *a*, alături de observabilitate, bunăoară. Poziția mea este tocmai pe dos: eu cred că orice mijloc independent poate fi înțeles ca *privind* fie predicația, fie adevărul, fie pe ambele. Să luăm, spre edificare, criteriul observabilității. Acest criteriu poate fi interpretat, pe de o parte, ca bazându-se pe folosirea unor predicații, în felul următor: o entitate *a* există dacă *a* posedă o anumită proprietate observabilă; pe de altă parte, același criteriu ar putea fi interpretat ca bazându-se pe adevăr, dacă susținem că *a* există în măsura în care putem formula propoziții de observație adevărate despre *a*. Să luăm ca *a* Hotelul „Intercontinental" din București, și fie termenul observațional „înalt". Aplicând observabilitatea drept criteriu de tip predicație, vom spune: Hotelul „Intercontinental" posedă proprietatea de a fi înalt. Dacă acceptăm această susținere (predicativă, nu propozițională!), atunci vom putea conchide de aici în chip independent (de referință) că Hotelul „Intercontinental" există. Dar aplicând observabilitatea drept criteriu de tip adevăr, vom putea să susținem că Hotelul „Intercontinental" există, în măsura în care am acceptat că propoziția „Hotelul «Intercontinental» este înalt" e adevărată*.

---

* Vreau să accentuez că de aici nu rezultă că predicația și adevărul, considerate ca atare, sunt mijloace independente. Dacă ar fi așa, atunci am aluneca spre alte poziții filosofice. De pildă, dacă am lua predicația ca atare ca un mijloc independent, atunci ar trebui să susținem ceva de felul:

(EP) (*Principiul existenței prin predicație*) Dacă o entitate posedă o proprietate anume, atunci acea entitate există.

Am amintit un principiu de felul lui (EP) în *Interludiul despre istoria înțelesurilor lui „este"*. Unii filosofi contemporani (mai jos voi discuta poziția lui A. Plantinga exemplu în acest sens) îl adoptă

Până acum postulatele (PL), (PA) şi (PI) au fost privite ca indicând doar existenţa unor mijloace independente: ele au fost luate ca instrumente pentru a apela la mijloacele independente, dar ele însele nu au fost luate ca astfel de mijloace pentru a selecta o anumită entitate ca existentă. Altfel zis, ele nu au fost considerate ca reprezentând ca atare un mijloc care nu este independent de determinare a existenţei unor entităţi. Ar fi posibil acest lucru? Oricât de greu de admis ar părea acest lucru, cred că răspunsul la această întrebare este afirmativ. El solicită cel puţin două lucruri: mai întâi, să se specifice care e natura acestui mijloc dependent. În al doilea rând, cum poate fi el utilizat pentru a determina existenţa a ceva. Răspuns: întrucât apelează numai la capacităţile noastre de a referi, luate ca atare, acel mijloc trebuie să fie unul *semantic*: garantarea existenţei unei entităţi trebuie să fie exclusiv legată de acele capacităţi ale noastre precum cea de a referi. Iar dacă se va putea argumenta că argumentul ontologic este valid, însuşi acest lucru va conta ca determinând existenţa a ceva. Dar, până atunci, e nevoie de altceva: de spulberarea iluziilor că un asemenea obiectiv poate fi atins facil. Una dintre iluziile la care mă gândesc e următoarea: aşa cum voi încerca să argumentez în paragraful următor, postulatul anselmian însuşi (*via* referirii) poate fi utilizat pentru a produce un mijloc care nu e independent – în sensul în care am utilizat aici noţiunea de mijloc independent – de afirmare a existenţei a ceva. Numai că acest mijloc dependent de afirmare a existenţei a ceva nu poate fi construit aşa cum pare la prima vedere. Argumentul meu va fi că raportul pe care reuşeşte să îl indice postulatul anselmian, prin ideea de referire, este unul nu de facto, ci *condiţional*. Ca urmare, dacă prin (PA) e posibil ca apelând la ideea însăşi de referire, şi numai la ea, să se indice un referent, despre acesta nu vom putea din păcate să afirmăm şi că,

---

în chip explicit. Or, exemplul nostru, formulat mai sus, nu îşi trăgea puterea din admiterea lui (EP). Exemplul arată doar că, dacă avem temeiuri independente de a admite că anumite proprietăţi – cele observabile, în cazul de faţă – pot fi folosite drept mijloace independente, atunci folosirea acestor mijloace poate fi înţeleasă ca ţinând de predicaţie (sau, dacă apelăm la propoziţii, ca ţinând de adevăr).

efectiv, există. Putem doar într-un mod condițional să spunem că există.

Cu aceasta, să revenim la cele trei postulate ale noastre. Fiindcă lămuririle pe care le-am oferit deja în ce le privește se cer încă suplimentate în câteva locuri: 1) În ce sens este (PA) anselmian? 2) Nu cumva (PI) antrenează o doză de „agnosticism"? 3) În ce sens sunt folosiți cuantificatorii în formularea dată principiilor caracteristice celor patru genuri de teorii ale referinței, ori în cea dată celor trei postulate: (PL), (PA) și (PI)? Căci, cu siguranță, pare ciudat să scriem $(\exists x)\neg E(x)$: există lucruri care nu există. Apoi, parmenidienii sunt, îndeobște, realiști (să ne amintim de „simțul robust al realității" pe care îl proclama Russell). Or, 4) Cum se împacă această afirmație cu aceea că (PI) este un postulat realist? (căci (PI) este negația principiului parmenidian). Celei de-a patra întrebări i se va răspunde (deși, probabil, doar parțial), către sfârșitul acestui paragraf. Vom zăbovi aici asupra primelor trei întrebări.

Postulatul (PA) este anselmian întrucât el garantează că acel la care referim există dacă și numai dacă referim la el. E natural să admitem că postulatul anselmian $(\exists x)(E(x) \equiv R(x))$ e adevărat dacă și numai dacă, pentru o anumită entitate a, avem $E(a) \equiv R(a)$. Această din urmă expresie este adevărată fie când a există și putem referi la a, fie când a nu există și nu putem referi la a. S-ar părea însă că postulatul anselmian este trivial adevărat, căci putem de bună seamă să găsim ceva care există și la care putem referi. Bunăoară, muntele Everest există și putem referi la el. Dar nu e corect; căci, pentru a da un exemplu, e nevoie de o alegere anterioară, anume să admitem că predicatul „a exista" se aplică unor entități. Mai devreme am zis: muntele Everest există; și zicem: muntele de aur nu există, fiindcă acest munte se află în afara a ceea ce există. Dacă lucrurile ar sta astfel, ar însemna că postulatul anselmian e trivial, iar negația sa – principiul teoriilor plotiniene – trivial falsă. Or, nu e așa, căci relativ la acest gen de teorii se face o altă alegere a entităților cărora li se aplică „existența"; potrivit lor, muntele Everest, ca și muntele de aur, cad sub „non-existență" – și numai Unul există.

Ideea lui Anselm mergea pe un drum paralel cu (PA): o anumită entitate pe care o gândim există, iar existența ei decurge din felul în care o gândim*. Dar postulatul (PA) trebuie deosebit cu multă precauție de această teză a lui Anselm. Tocmai de aceea am zis că (PA) îi este paralel și nu e identic cu ea. Postulatul anselmian privește *referința*: el spune că unele entități sunt astfel încât putința de a referi la ele este o condiție atât necesară cât și suficientă a existenței lor. Dar să observăm că în versiunea menționată mai sus a tezei lui Anselm nu e implicată referința, ci *predicația*. Or, pentru a proba o astfel de teză, este nevoie să atribuim anumite proprietăți unei entități și să coordonăm această predicație cu existența respectivei entități. Dar (PA) vizează numai putința de a referi, nu solicită considerații asupra vreunei proprietăți a entității la care se referă.

În fond, putem deosebi analitic trei postulate de tip anselmian, după cum avem în vedere referința, predicația, adevărul:

(PA-r) (*postul anselmian al referinței*) Anumite entități sunt astfel încât putința de a referi la ele este o condiție atât necesară cât și suficientă a existenței lor.

(PA-p) (*postulatul anselmian al predicației*) Anumite entități sunt astfel încât faptul că ele satisfac o anumită proprietate este o condiție necesară și suficientă a existenței lor.

(PA-a) (*postulatul anselmian al adevărului*) Anumite entități sunt astfel încât faptul că există anumite proprietăți adevărate despre ele este o condiție necesară și suficientă a existenței lor.

---

* Folosirea expresiei „decurge" sugerează ceva foarte important: în (PA) raportul dintre cele două condiții – dintre putința de a referi la ceva și existența acelui ceva – este mai tare decât e indicat în formularea pe care am dat-o mai devreme. Anume, cred că, mai corect, (PA) ar trebui reformulat în felul următor: *în mod necesar*, pentru orice entitate este *necesar* ca putința de a referi la ea să garanteze existența aceasteia. Primul „necesar" ne cere să alegem domeniul entităților pe care le avem în vedere; al doilea „necesar" ne arată că raportul dintre putința de a referi și existență este mai tare: ceva nu *ar putea* exista dacă nu am referi la el. Aici vom omite însă această chestiune.

Pentru a duce la capăt argumentul ontologic nu e suficient însă (PA) (adică (PA-r)), ci trebuie puse în joc şi celelalte două postulate anselmiene. Este evident, de pildă, că în versiunea lui Anselm, ca şi în cea a lui Descartes, problema constă în a arăta că o anumită entitate are proprietatea de a exista pe temeiul faptului că ea posedă o anumită proprietate (mărimea maximă sau perfecțiunea) şi apoi, în a conchide că e adevărată propoziția care afirmă despre acea ființă că există. Aşadar, chiar dacă – aşa cum voi proceda în cele ce urmează – se adopta (PA-r), chestiunea validității sau invalidității argumentului ontologic nu este totuşi tranşată.

Distincția* dintre referință, predicație şi adevăr este folositoare şi atunci când trecem la cea de-a doua întrebare: nu cumva (PI) antrenează o doză de „agnosticism"? Trebuie zis dintru început că termenul însuşi de „agnosticism" a fost înțeles în feluri diferite de diverşi filosofi şi teologi[7]. Pentru T.H. Huxley, agnosticismul era o metodă, al cărei miez constă în refuzul de a accepta doctrinele religioase pentru care nu există date empirice corespunzătoare. Pentru L. Stephen, agnosticismul admite: 1) că există limite ale inteligenței umane; şi 2) acele limite sunt astfel încât este exclusă orice formă de cunoaştere a unei realități neempirice, transcendente, noumenale. Agnosticismul poate fi privit aşadar ca o reacție împotriva acceptării necritice a unor susțineri privitoare la stări şi realități aflate dincolo de fenomene, a aşa-numitei „cunoaşteri supranaturale", în primul rând a lui Dumnezeu. În literatura filosofică de la noi din țară, în ultimele decenii, termenul „agnosticism" a fost folosit într-un sens preluat din Engels, ca desemnând acea poziție filosofică prin care se respinge posibilitatea cunoaşterii realității obiective. Mă voi opri la acest sens al termenului. Conceptul central care intervine aici e cel de cunoaştere. A cunoaşte ceva presupune, cel puțin, că dispunem de unele propoziții adevărate despre acel ceva, prin care i se atribuie unele proprietăți. Dar atunci, dacă agnosticismul constă în respingerea posibilității de a cunoaşte ceva, el va fi legat de predicație şi de adevăr. Or, postulatul (PI) priveşte referința, nu

* Cititorul neinteresat de aspectele tehnice discutate mai jos poate trece direct la paragraful 2 al capitolului.

predicația și nici adevărul. Ca urmare, (PI) nu conduce la agnosticism*.

Se va putea însă obiecta în felul următor: predicația și adevărul nu sunt posibile în afara referirii; pentru a predica o proprietate despre o entitate și pentru a enunța o propoziție adevărată în ce o privește, trebuie mai întâi să putem referi la acea entitate. Or, dacă – potrivit lui (PI) – nu putem așa ceva, atunci nu vom avea nici capacitatea de a realiza predicația și de a obține adevărul. Ar decurge astfel că și (PI) antrenează un anumit agnosticism. Totuși, cred că cel puțin două replici sunt încă disponibile. Mai întâi, obiecția admite că referința, predicația și adevărul nu sunt reciproc independente – teză cu care nu sunt de acord: pot predica ceva despre ceva, fără a referi la acela; și pot face o afirmație adevărată despre ceva, iarăși fără a referi la acela. Desigur, nu spun că nu pot referi la acela despre care am predicat ceva, ci doar că, *atunci când fac acea predicație*, eu nu trebuie neapărat să refer. Cea de-a doua replică decurge astfel: putem să nu intrăm în conflict cu (PI) pur și simplu negând că intervine problema referinței și admițând că intervine doar, să zicem, adevărul. De pildă, dacă acceptăm analiza lui Russell a descripțiilor nu trebuie să presupunem că există ceva la care trebuie să referim atunci când vrem să vorbim despre valoarea de adevăr a propozițiilor în care apare o descripție – și atunci (PI) rămâne, căci evităm să vorbim despre acele entități care există, deși, potrivit lui (PI), nu putem referi la ele.

---

* De bună seamă, am putea proceda și în cazul lui (PI) așa cum am făcut cu (PA). Următoarele postulate ar putea, desigur, să fie tratate ca agnostice; dar ele nu sunt presupuse de teoria intențională a referinței, pe care o apăr în prezenta lucrare:

(PI-p) (*postulatul independenței în predicație*). Anumite entități sunt astfel încât existența lor este o condiție atât necesară cât și suficientă pentru a nu le putea atribui proprietăți.

(PI-a) (*postulatul independenței în privința adevărului*). Anumite entități sunt astfel încât existența lor este o condiție atât necesară cât și suficientă pentru a nu putea avea propoziții adevărate despre ele.

Să zăbovim o clipă şi asupra celei de-a treia întrebări. Mai întâi, postulatul (PI) este echivalent* cu disjuncția: $(\exists x)(E(x)\&\neg R(x))\vee(\exists x)(\neg E(x)\&R(x))$. Dar ce înseamnă $(\exists x)(\neg E(x)$ & $R(x))$? Dacă citim: există o entitate la care putem referi, chiar dacă nu există, atunci intrăm, pare-se, într-un paradox; căci cum putem spune că există ceva care nu există? Domeniul valorilor cuantificatorului e mai mare decât cel căruia i se aplică predicatul „existenței". Or, e posibil să procedăm astfel? În al doilea rând, când spunem: refer la x, eu presupun că refer la ceva. Dar ce înseamnă acest „ceva"? „Ceva" înseamnă „ceva existent". Ca urmare, când zic: refer la x, eu presupun că refer la ceva existent; însă atunci conjuncția $R(x)$ $\&\neg E(x)$ este inconsistentă, oricum am înțelege noi cuantificatorul $\exists$ (şi chiar înainte de a face apel la acesta!).

Celor două observații trebuie să li se răspundă separat. Cât o priveşte pe prima, paradoxul dispare dacă suntem de acord să citim expresia $(\exists x)(R(x)\&\neg E(x))$ astfel: sunt unele entități la care putem referi, chiar dacă nu există; într-adevăr, aici nu trebuie să admitem decât că sunt unele lucruri care nu există**. Cea de-a doua poartă însă cu sine o perspectivă parmenidiană. Parmenidienii, pentru care referirea se poate face numai la ceea ce există, conchid că a referi la ceea ce nu există înseamnă a nu referi deloc. Or, atunci când cugetăm asupra celor patru genuri de teorii ale referinței, trebuie să ne păzim să fim atraşi de o poziție particulară, de unde, cu mare uşurință, se poate întâmpla să judecăm nedrept celelalte poziții. Tot aşa acum: obiecția e parmenidiană, iar nu neutră. Un non-parmenidian – un meinongian, bunăoară – o va respinge: referirea, va zice el, se poate face şi la ceea ce nu există.

Aici e locul să accentuăm asupra următorului aspect: predicatul „există" intervine doar în momentul inițial în formularea teoriilor meinongiene şi cratyliene. De exemplu, meinongianul

---

* Pe baza logicii elementare a predicatelor.

** Dacă se replică: o atare formulare e vagă, nu pot decât să fiu de acord. Pentru a o face mai precisă, avem de ales între mai multe căi. Una dintre ele, bazată pe semantica lumilor posibile, va fi cercetată pe larg în capitolele următoare: e vorba despre distincția între cuantificatori posibilişti şi actualişti.

zice: pot referi şi la ceea ce există şi la ceea ce nu există, adică la orice. Am văzut că acest „adică" se justifică apelând la legile logicii, în speță la principiul terțului exclus*. Meinongianul admite: $(\forall x)(E(x) \supset R(x))$ & $(\forall x)(\neg E(x) \supset R(x))$, sau încă $(\forall x)((E(x) \vee \neg E(x)) \supset R(x))$. Dar expresia $E(x) \vee \neg E(x)$ este adevărată pentru orice x şi de aceea putem renunța la menționarea antecedentului acestei implicații – şi, cu aceasta, la menționarea lui E în formularea finală a poziției meinongiene: $(\forall x)R(x)$. Însă la aceeaşi concluzie am fi putut ajunge şi altfel. Să zicem că am formula teoria meinongiană a referinței după cum urmează:

B'''. Putem referi la mamiferele placentare; şi putem referi la cele care nu sunt mamifere placentare. Formalizat: $(\forall x)(M(x) \supset R(x))$ & $(\forall x)(\neg M(x) \supset R(x))$ (unde M( ) stă pentru „... este mamifer placentar").

Procedând la fel ca şi în formularea originară a poziției meinongiene, avem, mai departe: $(\forall x)((M(x) \vee \neg M(x)) \supset R(x))$ sau încă: $(\forall x)R(x)$.

Ceea ce e sugerat aici este că implicarea existenței în presupozițiile fundamentale ale celor patru genuri de teorii ale referinței nu e justificată; de ce ar depinde ele de această condiție şi nu de alta, a fi mamifer placentar, să zicem? Teoriile meinongiene şi cele cratyliene, care sunt simetrice în raport cu existența şi non-existența, aruncă deja o umbră asupra acestei susțineri. Dar lucrurile nu stau mult mai bine nici cu celelalte genuri de teorii ale referinței. Mai întâi, aşa cum am menționat deja**, nu avem o singură alegere – limpede şi general acceptată – pentru ce înseamnă a exista. Unii filosofi iau existența în spațiu şi timp ca *explicans* al celei de existență; pentru alții, numerele, clasele, atributele, proprietățile – toate pot fi cuprinse în tărâmul celor care există; şi, mai mult, diferențele dintre filosofi nu țin doar de sfera mai largă sau mai îngustă în care ei cuprind entitățile pe care le acceptă ca existente: căci într-un sens, cum am văzut, neoplatonicienii conferă non-existență tuturor celor aflate în spațiu

* Dacă nu acceptăm acest principiu, desigur că problema se complică foarte mult. Dar nu voi înainta pe acest drum.

** Într-o notă la comentariile asupra postulatului anselmian.

și timp. „Simțul robust al realității" rămâne suspendat dacă nu e desluşită îndeajuns însăşi ideea de realitate.

Probabil însă că principala sarcină căreia trebuie să-i facă față predicatul „există" e aceea de a stabili domeniul cuantificatorului: în $(\forall x)(E(x) \vee \neg E(x))$ el are ca domeniu clasa acelora care sau există, sau nu există. Care e însă domeniul lui $\forall$ în $(\forall x)(M(x) \vee \neg M(x))$? Aici e o ambiguitate, pentru că $\neg M(x)$ poate însemna fie că x nu este mamifer placentar, fie că x este un mamifer care nu e placentar* (fiindcă este, de pildă, marsupial). Însă în primul caz în domeniul cuantificatorului $\forall$ care prefixează disjuncția $M(x) \vee \neg M(x)$ intră nu numai pisici (placentare), canguri sau ornitorinci (neplacentare), ci şi păsări, reptile, ba chiar plante sau orice vrem noi, după cât de larg lăsăm acest domeniu; or, în al doilea caz, în domeniul lui $\forall$ nu intră decât mamiferele. Acum şi $\neg E(x)$ poate fi interpretat în diverse moduri de pildă, ca însemnând: posibil logic dar non-existent; sau: posibil fizic** dar non-existent; sau posibil practic dar non-existent etc. În funcție de aceste interpretări, domeniul cuantificatorului din $(\forall x)(E(x) \vee \neg E(x))$ este mai mult sau mai puțin larg.

Dar folosirea existenței în definirea celor patru genuri de teorii ale referinței ar putea avea şi un alt scop. Într-adevăr, s-ar putea argumenta astfel: implicarea existenței în referință nu e menită să lege putința de a referi de o proprietate anumită. Dimpotrivă: afirmarea existenței a ceva nu ar fi decât o indicare a unei predicații oarecare despre acela. Altfel zis, o expresie, ca „$E(a)$" – „a există" – nu face decât să indice faptul că despre a se poate predica ceva. Adică:

$E(a)$ = df. există o proprietate P astfel încât a are proprietatea P.

Prin aceasta nu este aleasă o proprietate particulară, ci doar se spune că a posedă o *oarecare* proprietate. De exemplu, principiul parmenidian va arăta astfel: putem referi la o entitate oarecare dacă şi numai dacă aceasta posedă cel puțin o proprietate***. Totuşi, de

---

* După cum negația e luată ca având o apariție primară sau secundară.

** Adică, posibil potrivit legilor fizicii.

*** Ch. Kahn scrie: atât Platon, cât şi Aristotel (dar, în genere, grecii, potrivit lui, procedează la fel) „subordonează în mod

aici *nu trebuie să conchidem că referința se întemeiază pe* (= *se reduce la; se definește prin*) *predicație*. Într-adevăr, ce ar însemna că prin acastă strategie de definire a existenței întemeiem referința pe predicație? Ținem seamă de faptul că analiza se petrece la nivelul propoziției. Să acceptăm, de asemenea, că numele proprii sunt nume veritabile: *ele referă*. Atunci, se va putea argumenta, de exemplu, de un parmenidian, că a spune că X este astfel-și-astfel (unde „X" e un nume propriu) e același lucru cu a spune că ceva care e așa-și-așa, e astfel-și-astfel. A spune că Socrate este înțelept e același lucru cu a spune că cineva, care e așa-și-așa (de pildă: cineva, care este învățătorul lui Platon), e înțelept. În fond, aceasta

---

sistematic noțiunea de existență celei de predicație; și tind, amândoi, să o exprime pe prima cu ajutorul celei de-a doua. Potrivit punctului lor de vedere, a fi înseamnă întotdeauna a fi un anumit fel de lucru" (*Retrospect of the Verb „To Be" and the Concept of Being*, p. 22). De aici se poate deriva cu ușurință răspunsul la provocarea lui Aristotel. Într-adevăr, dacă admitem ca teoremă logică formula:

(1) x este F $\supset$ ($\exists F'$) (x este F')

(dacă x are proprietatea F, atunci există o proprietate pe care o are) și înlocuim consecventul cu x există, obținem:

(2) x este $F \supset$ (x există).

Să notăm că expresia de mai sus indică raportul dintre două relații predicative, nu dintre două propoziții (accentuez, relațiile predicative se constituie și ele, ca și relațiile propoziționale, la nivelul limbajului!) De aceea, semnul „$\supset$" nu exprimă aici implicația materială, fiindcă aceea e o relație între propoziții. L-am putea citi: din ... *conchidem*...; ceva mai jos (la punctul (2b)) se va da o anumită întemeiere pentru această propunere. Dacă acum acceptăm că se poate trece de la predicația adevărată la adevărul propoziției care o exprimăm, atunci vom avea de asemenea:

(3) Dacă este adevărată propoziția „x este F", atunci este adevărată și propoziția „x există".

Propozițiile (1) și (2) fac trivial adevărată poziția parmenidiană. La rândul ei, (3) face trivial adevărat principiul (PROP) al lui Russell.

Kahn este însă ambiguu; el apropie până la indistincție predicația de adevăr: pentru el folosirea existențială a lui *este* provine din cea „veridică"; pare-se, de aceea, că el se raportează la existență prin intermediul adevărului.

nu spune decât că: orice nume propriu este echivalent cu o descripție[8] (sau o colecție de descripții).

Dar, pentru a trage concluzia că referința se reduce la predicație, acest lucru nu e de ajuns. Un parmenidian poate încă să păstreze distincte referința și predicația. El ar putea proceda, de exemplu, astfel: va susține că numele proprii sunt echivalente cu descripții doar în contextele în care se urmărește ca prin propozițiile în care apar ele să se realizeze predicația, nu și când vrem să referim. Fiindcă distincția rămâne încă în picioare.

S-ar părea, desigur, că o cale simplă de a reduce referința la altceva (în cazul de față, la predicație plus adevăr) e aceea de a accepta analiza russelliană a descripțiilor, în esență de a admite că descripția nu e realmente un constituent al propoziției. Atunci nu mai avem a face cu nici o referire, căci nu mai există, în urma analizei, nici o expresie care să refere[9]; contextele în care s-ar părea că e vorba de referință s-au redus la contexte în care avem a face cu adevărul. Dar această interpretare nu cred că e corectă. Dimpotrivă, teoria descripțiilor a lui Russell cred că poate fi interpretată ca un argument pentru a *deosebi* între referință și adevăr. Într-adevăr, potrivit lui Russell, o descripție care apare într-o propoziție contribuie desigur la adevărul sau falsitatea acesteia. Însă după el acest rol poate fi pe deplin caracterizat fără a face apel la rolul de a referi al descripției. Rezultatul analizei unei propoziții precum „Regele de astăzi al Franței este chel" nu cuprinde nimic care să vizeze referința descripției „regele de astăzi al Franței". Așadar, teoria descripțiilor permite să deosebim între două lucruri: pe de o parte, rolul unei descripții în determinarea adevărului sau falsității propoziției în care ea apare; pe de altă parte, rolul referențial al descripției ce apare în acea propoziție.

2. **Teoria intențională a referinței**

a) *Intenția de a referi*

Am insistat asupra strategiei de a reduce existența la predicatul oarecare nu pentru că o accept (așa cum va reieși din

cele ce urmează, eu consider că existența este un predicat ireductibil la predicatul oarecare), ci mai degrabă pentru a scoate în evidență cum trebuie să ne ferim să trecem peste distincția fundamentală dintre referință, predicație și adevăr, mai cu seamă atunci când împrejurările sunt potrivnice menținerii ei, iar ispita de a o încălca este îndeajuns de puternică*.

Să trecem acum la formularea principiului central al teoriei intenționale a referinței:

(Ia) Putința de a referi nu are nimic a face cu existența sau non-existența entității în cauză.

(Ib) Ideea de referință nu vizează referirea la ceva, ci intenția să referi la ceva.

Prima parte a principiului (I) neagă necesitatea ca în teoria referinței să privilegiem vreo proprietate; potrivit lui (I), nici măcar existența nu trebuie pusă deoparte; ea este o proprietate în rând cu celelalte proprietăți ale lucrurilor. Dar această democrație instaurată în regnul predicatelor se cuvine să fie net deosebită de strategia teoriilor meinongiene și cratyliene, care la rândul lor nu cer să punem de-a dreapta existența și de-a stânga non-existența, ori invers. Am arătat mai devreme că privilegierea proprietății de a exista se poate face în mai multe feluri, dintre care unele (de exemplu, prin intermediul folosirii cuantificatorilor, adică prin hotărnicirea domeniului variabilelor) sunt presupuse de aceste genuri de teorii. Însă conform teoriei intenționale a referinței, posibilitatea de a referi nu este legată mai mult de existență decât de alte proprietăți (a fi mamifer placentar, bunăoară). Abia după ce am stabilit că referim sau nu, putem să ne punem problema existenței referentului. Pot foarte bine, de exemplu, să hotărăsc ca prin expresia „nefericitul prinț al Elsinorului" să refer la Hamlet;

---

* Ch. Kahn, în *Retrospect of the Verb „To Be" and the Concept of Being*, p. 22, accentuează că folosirea ambiguă a lui „este", pentru a sluji exprimării atât a predicației, cât și a existenței, este un artefact indo-european. Îmi place să interpretez această teză în sensul că atunci când vorbim despre lucruri nu trebuie să facem din existență o piatră de hotar; existența, în măsura în care este un atribut alături de celelalte atribute ale lucrurilor, nu trebuie să ne preocupe mai mult decât acelea.

iar într-o discuție ulterioară, ascultând argumentele partenerului meu, să exclam deodată: „Ah, așadar nefericitul prinț al Elsinorului nu a existat!"

Totuși, ideea de existență este presupusă într-un anumit sens și de teoria intențională a referinței. Pentru că și potrivit acestei teorii existența este totuși pusă deoparte, este separată de celelalte proprietați. Așadar, teoria intențională a referinței într-un sens pune existența în rând cu proprietățile obiectelor (cf. principiului (I)), iar într-un alt sens – secund – existența este detașată de acele proprietăți.

Într-adevăr, ideea de existență este introdusă pe ocolite, după cum urmează: partea a doua a principiului (I) spune că a referi înseamnă *a intenționa să referi la ceva*. În mod obișnuit, referința este înțeleasă ca o relație: o relație între un construct lingvistic – de pildă, un nume propriu sau o descripție – și un item al lumii. Zicem: descripția „capitala României" referă la un oraș (București), care este un obiect (de bună seamă foarte complex) al lumii; și, de asemenea: „Carl Lewis" care este un nume propiu, referă la un om – la cunoscutul atlet american, campion olimpic la Barcelona la săritura în lungime bărbați. Dar să ne gândim și la o descripție precum „regele de astăzi al Franței". În ce constă relația de referință aplicată ei? Aici avem două strategii pe care le putem urma:

A) *Prima strategie*. Ea pleacă de la supoziția că, în general, o relație nu există dacă nu există obiecte între care ea are loc. Dacă mă întâlnesc cu un cunoscut și el îmi spune că tocmai a avut o controversă cu Nae Cațavencu, nu îl voi crede. Fiindcă el mi-a comunicat că relația *a avea o controversă cu* are loc între el și Nae Cațavencu; dar, cum Nae Cațavencu e doar un personaj literar, înseamnă că (în sens propriu, nu metaforic!) nici relația a avea o controversă nu poate exista între o persoană reală și una fictivă. Tot astfel se întâmplă lucrurile și în cazul referinței. Când zic: „Cerber" referă la Cerber, eu afirm că relația *a referi la* are loc între numele propriu „Cerber" și câinele Cerber. Dar cel de-al doilea membru al relației lipsește de la apel – Cerber e un animal doar mitologic! – și de aceea nici despre relația însăși nu mai putem spune că există. Prin urmare, când nu avem obiectul la care

am vrea să referim, de fapt *nu reuşim să referim*. Nu există nici o relaţie de referinţă între „Cerber" şi Cerber. Aceasta pentru că, de fapt, Cerber neexistând, el nu este nimic. Problema nu e aceea că relaţia de referinţă nu are loc între termenul „Cerber" şi obiectul Cerber (care nu există), ci că nu poate să existe nici o relaţie de referinţă între ceva – termenul „Cerber" – şi nimic. Analog, să luăm descripţia „regele de astăzi al Franţei". Cum ei nu îi corespunde nimic în lume, înseamnă că nu are loc (nu există) nici o relaţie de referinţă între această descripţie şi regele de astăzi al Franţei, care nu există. Din nou trebuie să fim însă cu băgare de seamă: propoziţia anterioară nu spune că relaţia de referire nu are loc pentru că regele de astăzi al Franţei nu exista, fiindcă astfel s-ar fi presupus că avem o entitate – un „ceva" – care, deşi nu există, este regele de astăzi al Franţei. Ceea ce se spune e că relaţia de referinţă nu poate avea loc deoarece, deşi primul ei termen – descripţia „regele de astăzi al Franţei" – există, nu avem nici un al doilea termen al ei şi, ca urmare, nici despre relaţia înseşi nu se mai poate spune că există.

Această configurare a unui răspuns la problema noastră nu este însă acceptabilă. Pentru că, aparent, când folosim expresia „regele de astăzi al Franţei" noi avem o viză referenţială; vrem să spunem cu ajutorul ei ceva *despre un obiect*. Că nu reuşim, aceasta e o altă poveste. Dintr-o încurcătură precum aceasta putem ieşi totuşi în mai multe feluri:

a) Vom putea spune că expresia „regele de astăzi al Franţei" numai aparent are o viză referenţială; dar că, de fapt, noi nu folosim descripţiile pentru a spune ceva despre anumite obiecte. Ca urmare, nici nu se pune problema de a construi o relaţie de referinţă care să aibă descripţia „regele de astăzi al Franţei" ca prim membru. Aceasta e calea pe care a urmat-o Russell.

b) Vom putea considera, pe de o parte, că relaţia de referinţă se constituie şi în cazul când nu există al doilea ei membru. Dar, potrivit strategiei (A), înseamnă că ambii ei membri trebuie să existe. De aceea, trebuie să avem un obiect care să corespundă descripţiei. Aici, din nou, avem la dispoziţie mai multe opţiuni. Prima e cea a lui Frege: vom considera ca referent al descripţiei un obiect oarecare (care este item al lumii). Cea de-a doua opţiune e

cea a filosofului meinongian. Pentru el, referința nu e încătușată în limitele a ceea ce există. Muntele de aur nu există, nu e un item al lumii. Iar dacă refer la muntele de aur, cu siguranță că faptul acesta nu e datorat existenței muntelui respectiv. Russell, cum am văzut, interpretează poziția lui Meinong în felul următor: descripția trebuie oricum să aibă un referent (căci doar așa am putea zice că relația de referință se poate constitui!). Dar acest referent nu există – prin urmare, întrucât el *este* totuși (căci dacă nu ar fi în vreun fel, nu am putea spune nici măcar că nu există), înseamnă că el are un alt statut ontologic.

B) *A doua strategie*. Potrivit acesteia, se admite că afirmația potrivit căreia o relație nu există dacă nu există membrii ei ar putea fi adevărată; după cum se admite că s-ar putea să fie falsă. În orice caz însă, ea nu are vreo relevanță în chestiunea pe care o discutăm noi aici. Strategia de la punctul (A) e greșită – se argumentează acum – fiindcă ea pune căruța înaintea calului. Ea presupune că problema de a decide dacă ceva este (există) sau nu este (nu există) e anterioară posibilității (și determină această posibilitate) de a referi la acel ceva. Dimpotrivă: se poate face lumină în încâlcita chestiune a faptului de a exista numai dacă anterior ne-am aplecat asupra referinței. De aceea, ordinea de anterioritate este tocmai cea inversă: o dată ce știm ce înseamnă a referi, vom putea, apoi, să cercetăm – printre altele – și ce putem spune despre faptul de a exista.

Să vedem cum din această cerință (mai degrabă „promoțională" totuși) se poate construi un punct de vedere coerent. Sigur, va curge argumentarea, în cazul descripției „capitala României" ori a numelui propriu „Carl Lewis" există itemii corespunzători în lume *și* există relația de referință. Dar nu avem cum să conchidem de aici că relația de referință există *pentru că* există itemii respectivi. Tot ce avem la dispoziție e constituit de coexistența celor două condiții; dar de aici nu putem trage concluzia că o condiție o determină pe cealaltă. Fie următoarea analogie. Vom admite că atât propoziția „2 + 2 = 4", cât și propoziția „Dumnezeu cunoaște că 2 + 2 = 4" sunt adevărate. (Pentru a admite ca adevărată cea de-a doua propoziție trebuie, poate, să facem unele presupuneri – de pildă că Dumnezeu există, că lui îi este accesibilă cunoașterea

aritmeticii etc. Cum în contextul de față astfel de presupuneri sunt irelevante, nu le vom discuta.) Dar să ne întrebăm: 2 + 2 = 4 *pentru că* Dumnezeu cunoaşte că 2 + 2 = 4 sau, dimpotrivă, Dumnezeu cunoaşte că 2 + 2 = 4 *pentru că* 2 + 2 = 4? Dacă ne repliem pe a doua latură a dilemei, înseamnă că admitem un punct de vedere „platonist", după care există anumite relații aritmetice independente de orice şi oricine – inclusiv deci de Dumnezeu – iar cunoaşterea divină este o înregistrare a ceea ce are loc de fapt. Dacă, pe de altă parte, simpatizăm cu prima latură a dilemei, înseamnă că, într-un mod oarecum „cartezian", adevărul matematic este instituit de anumite facultăți ale divinității. (Evident, epitetele „platonist" şi „cartezian" trebuie luate drept constructe teoretice, nu în sens exegetic.) Or, faptul că cele două propoziții coincid în ce priveşte adevărul lor nu poate servi pentru a decide între aceste două explicații care merg în sensuri contrare*.

Aşadar, nu avem motive să conchidem că relația de referință se constituie *pentru că* ambii ei membri există.

O obiecție răsare însă imediat: dacă obiectul nu există, atunci nici relația de referință nu există. Cum Cerber nu există, nu există nici relația: „Cerber" referă la Cerber. De aici decurge că existența membrilor relației trebuie să fie anterioară constituirii relației. În ce mă priveşte, sunt de acord cu faptul că luarea în considerare a cazurilor în care unei expresii denotative din limbă (unei descripții sau unui nume propriu) nu îi corespunde nici un item al lumii poate ajuta la clarificarea problemei. Admit chiar că dacă Cerber nu există, nu există nici relația: „Cerber" referă la Cerber. Dar nu văd de ce ar decurge de aici că dacă relația de referință există, atunci există şi obiectul referinței. De ce, bunăoară, ar decurge de aici că dacă relația: „capitala României" referă la oraşul Bucureşti există, atunci există şi oraşul „Bucureşti"?

Răspunsul ar putea fi formulat în felul următor: sigur, oraşul Bucureşti există şi există şi relația: „capitala României" referă la oraşul Bucureşti. Dar, dacă oraşul Bucureşti nu ar exista, atunci nu ar exista nici relația: „capitala României" referă la oraşul Bucureşti. Această susținere, va zice oponentul, e de aceeaşi formă logică cu cea de mai sus, privitoare la „Cerber" şi Cerber. De

* Acest exemplu va fi reluat într-un capitol ulterior.

aceea, din ea se va putea conchide că, întrucât relația noastră de referință există, există și membrii ei – în particular, există orașul București.

Din păcate, nu pot fi de acord că argumentarea de față e de aceeași formă cu cea privitoare la „Cerber" și Cerber. Și aceasta nu pentru că într-una apare expresia „există" și în cealaltă expresia „nu există"; diferența dintre ele nu e legată de natura predicatelor pe care le cuprind, ci de *forma lor logică*. Să observăm că în exemplul cu Cerber aveam o expresie de forma: „dacă Cerber nu există, atunci nu există..."; în celălalt exemplu avem: „dacă orașul București nu ar exista, atunci nu ar exista...". Afirm: comportamentul logic al celei de-a doua implicații este diferit de cel al primeia. Cea de-a doua implicație ar putea fi reformulată astfel: „este *necesar* că, dacă orașul București nu există, atunci nu există nici relația...". Iar cea de-a doua implicație o implică pe prima, nu însă și invers*. Căci, în general, dacă o propoziție este în chip necesar adevărată, atunci sigur că ea va fi și în chip simplu (adică asertoric) adevărată; dar dacă este în chip simplu adevărată (mai pe scurt zis: dacă ea este adevărată), atunci nu putem conchide că ea este în chip necesar adevărată. Este adevărat că numărul planetelor este mai mare decât șapte (în fapt, sunt nouă planete), dar ar fi greșit să conchidem de aici că e necesar ca numărul planetelor să fie mai mare decât șapte. Dar, cum numărul nouă e în mod necesar mai mare decât șapte, putem conchide și că realmente numărul nouă e mai mare decât șapte.

Acum, să privim mai cu atenție afirmația:

> Este necesar că, dacă orașul București nu există, atunci nu există nici relația: „capitala României" referă la orașul București.

---

* Eu accept ca adevărată cea de-a doua implicație; de aceea o accept și pe prima. Așa se explică afirmația făcută mai sus, că admit o implicație de genul: dacă Ceber nu ar exista, atunci nu ar exista nici relația: „Cerber" referă la Cerber. Vreau să accentuez că un „pentru că" nu poate decurge dintr-un „are loc" (ci numai dintr-un „în mod necesar are loc").

Printr-un mecanism logic elementar, se poate dovedi* că ea este echivalentă cu: este necesar că, dacă relația: „capitala României" referă la orașul București există, atunci orașul București există. Amintesc că această formulare a fost obținută plecând de la obiecția adresată punctului de vedere pe care l-am susținut, că dintr-o simplă stare de fapt privind existența relației de referință și a membrilor ei nu putem conchide nimic cu privire la factorul determinant între aceste două condiții. Obiecția spune, deci, că pentru a trage o concluzie e nevoie de ceva mai mult: nu numai de coexistența relației de referință și a membrilor lor, ci de un *raport necesar* între acestea.

Sunt de acord cu acest lucru; să îl exprimăm, deci, într-un mod mai general:

(ER) (*Principiul existenței relației de referință*) Este necesar că, dacă relația de referință există, atunci există și membrii ei.

Să aplicăm acum în sens invers o transformare utilizată mai devreme. Anume, o propoziție condițională de forma: e necesar că dacă p, atunci q o vom reformula în: dacă ar avea loc p, atunci ar avea loc și q. În cazul lui (ER), obținem:

(ER') Dacă ar exista relația de referință, atunci ar exista și membrii ei.

Cu aceasta, ne putem întoarce la afirmația că în cercetarea noastră nu este relevant faptul că relația de referință există. Căci ceea ce se cere, potrivit lui (ER'), nu e ca acest fapt să fie efectiv, ci altceva: ce ar decurge din presupunerea că acea relație de referință ar exista. Admit că, întrucât Cerber nu există, nu există nici relația: „Cerber" referă la Cerber. În acest sens, sunt de acord cu punctul de vedere parmenidian asupra referinței. Numai că eu consider că relația de referință nu este, prin aceasta, constrânsă să se aplice doar în cazul în care cel de-al doilea membru al ei este un item al lumii, este deci ceva care există în mod efectiv. Dimpotrivă, dacă apelăm la principiul (ER'), care doar implică – fără a fi echivalent cu – o implicație ca cea admisă aici, situația se prezintă

* Dacă din propoziția non-p decurge non-q, atunci din propoziția q decurge propoziția p. În logica modală avem: dacă e necesar ca din propoziția non-p să decurgă propoziția non-q, atunci e necesar ca din propoziția q să decurgă propoziția p.

într-un mod mai abstract şi mai general. (Să notăm totodată că astfel face loc şi intuițiilor venite dinspre celelalte trei teorii ale referinței.) Să luăm iarăşi termenul „Cerber". Eu susțin că putem vorbi despre faptul că acesta referă; susțin deci că putem defini relația: „Cerber" referă la Cerber, chiar dacă ştim că Cerber nu există. Fiindcă, potrivit principiului (ER'), ceea ce trebuie avut în vedere este ceva de felul următor:

(ER'.1) Dacă „Cerber" ar referi la Cerber, atunci Cerber ar exista.

Sigur, eu nu zic că, efectiv, „Cerber" referă. Spun doar că dacă „Cerber" *ar referi*, atunci Cerber *ar exista*. Tot aşa: eu nu susțin că descripția „regele de astăzi al Franței" referă la ceva (într-adevăr, la ce să refere? căci nu există nimic în lume corespunzând acestei descripții). Dar spun că dacă ea ar referi, atunci regele de astăzi al Franței ar exista. Pentru a spune ce înseamnă că o expresie referă, nu trebuie – potrivit prinipiului (ER') – să iau ca presupus, în avans, existența obiectului pe care îl vizează acea expresie (cum însă cerea filosoful parmenidian, în particular Russell). Pot vorbi despre *caracterul ei referențial* chiar şi în afara existenței referentului ei, pentru că acest caracter e legat de o clauză de forma: dacă expresia „X" *ar referi*, atunci X *ar exista*.

Sunt convins că pot fi ridicate însă nenumărate semne de întrebare față de această perspectivă asupra relației de referință. Căci, dacă luăm o expresie ca „Cerber" ca referind, ne-am putea întreba: la ce referă „Cerber"? Există ceva la care referă „Cerber"? Cred că, atunci când se pun întrebări precum acestea, de vină sunt anumite presupoziții greşite şi nemărturisite încă. Prima: se presupune că principiul (ER') ne îndreptățeşte ca, pentru orice expresie de forma unui nume ori a unei descripții, să admitem că există un obiect pe care această expresie îl vizează. Se presupune deci că s-ar instaura un soi de perspectivă meinongiană, după care orice având forma unei expresii referențiale fără îndoială că şi referă*. Accentuez: eu spun că aceste expresii *nu* referă. Dar adaug: acest fapt este irelevant în chestiunile filosofice (în particular, în chestiunea construirii unei teorii filosofice a

* Cine admite postulatul de localizare evident că respinge direct acest mod de a privi lucrurile.

referinței). Existența nu are nici un rol primar într-o teorie a referinței. Căci într-o teorie a referinței ceea ce trebuie să avem în vedere nu e dacă o expresie *referă* sau nu, ci altceva: ce s-ar întâmpla dacă acea expresie *ar referi* (și ce s-ar întâmpla dacă ea nu ar referi).

A doua presupunere: dacă zic că „Cerber" ar referi, atunci va trebui să admit că există un tărâm în care locuiește Cerber. Prin aceasta, am continua să presupunem că referința este o relație: între un construct lingvistic și ceva care trebuie, într-un fel sau altul, să fie. Dar când zic: „dacă «Cerber» ar referi la Cerber", pentru a conchide de aici diverse lucruri, eu nu procedez în nici un caz în felul următor: mai întâi, admit că „Cerber" neîndoielnic că nu referă la nimic; apoi, întrucât admit că are sens să admit că „Cerber" ar referi la Cerber, aș conchide că lui Cerber trebuie să îi atașez totuși un anumit statut ontologic (desigur, diferit de existență). Care să fie acest statut ontologic? etc. Presupunerea că aș proceda în felul acesta este însă falsă. Nu procedez astfel pentru că tot ceea ce ne angajează principiul (ER') este că *dacă* „Cerber" ar referi la Cerber, *atunci* Cerber ar exista. Adică: dacă lumea ar fi astfel încât în ea „Cerber" să refere, atunci în ea – în *această* lume – Cerber ar exista. Eu nu presupun un nou tărâm ca loc unde un Cerber fantomatic sperie oameni fantomatici. Din contră: zic că în *această* lume*, dacă „Cerber" ar referi, atunci Cerber ar exista. Ca urmare, nu presupun că lui Cerber i se atașează vreun statut ontologic și nici că acest statut e diferit de existență. Ceea ce afirm este că, dacă „Cerber" ar referi, atunci Cerber *ar exista* – și ar exista tot așa cum, în lumea actuală, există câinele meu Negru, care, acum când scriu acest pasaj, stă lângă biroul meu.

Dacă existența nu mai este limitată (legată) în vreun fel de existență, atunci voi putea trage o concluzie foarte importantă: are sens să vorbim despre referință atunci când expresiile pe care le considerăm privesc ceea ce gândim, ceea ce ne închipuim, ceea ce dorim, ceea ce băsnim etc. A vorbi despre referință în aceste cazuri nu e cu nimic mai nerespectabil decât a vorbi despre referința la ceea ce există. Este cu sens să spunem că expresia „nefericitul

* A se vedea, cu privire la acest aspect, discuțiile din capitolele următoare privind logica unei expresii precum „această lume".

prinț al Elsinorului" are caracter referențial, sau – oarecum mai puțin riguros formulat – *referă*. Dar prin această susținere eu înțeleg că: dacă descripția „nefericitul prinț al Elsinorului" ar referi la Hamlet, atunci Hamlet ar exista. Putința de a avea o relația referențială trebuie, încă o dată, să fie separată de o interpretare greșită a situației. Afirm: referința este o relație între anumite constructe lingvistice (printre ele se află numele proprii și descripțiile) și ceea ce gândim, închipuim, există etc. Dar – pentru cazurile când nu e vorba de ceea ce există – aceasta nu înseamnă că postulăm o lume a celor gândite sau închipuite etc. A spune că o expresie „X" referă la un obiect *y* nu înseamnă că lui *y* îi atribuim un statut ontologic. Înseamnă doar că, dacă „X" ar referi, atunci *y* ar exista. În cazul nostru, dacă accept că referința este o relație între o expresie și, de exemplu, ceea ce îmi închipui (muntele de aur ori Ofelia), nu înseamnă că muntele de aur ori Ofelia există într-un anumit tărâm (în imaginația mea, bunăoară).

Trebuie să deosebim între faptul că mi-am imaginat ceva (muntele de aur) și faptul că acel ceva există în imaginația mea. (Nu vreau să spun că cineva nu ar putea să considere că primul fapt are loc dacă și numai dacă are loc și al doilea; vreau doar să sugerez că el nu este *constrâns* să admită că al doilea are loc, dacă primul are loc.) A spune că mi-am imaginat muntele de aur înseamnă a spune că iau expresia „muntele de aur" ca referențială, ca referind la ceva – la muntele de aur; dar nu în sensul că muntele de aur există în imaginația mea, într-un tărâm eteric, ci în sensul că dacă expresia „muntele de aur" realmente ar referi la un obiect, atunci ceea ce îmi imaginez ar și exista.

Am accentuat în detaliu asupra acestei deosebiri pentru a face cât mai acceptabilă distincția dintre o interpretare *ontologică* și una *logico-semantică* a relației de referință. Potrivit primei interpretări, referentului trebuie să i se atribuie – dacă el e asumat – un anumit statut ontologic. Unii autori – Russell, de pildă – au insistat că numai existența poate fi luată în discuție ca exprimând un statut ontologic, și că dificultățile ce apar trebuie manevrate într-o manieră eliminativă: dacă o expresie aparent referențială se dovedește că nu referă la ceva existent, atunci acesta e semnul faptului că ea, de fapt, nu este referențială. Alți autori au admis că

obiectele pot locui în diverse lumi (lumea heraldicii, lumea mitologiei greceşti, lumea pieselor lui Shakespeare etc.) şi că, deci, pot fi luate ca având un anumit statut ontologic (deşi mai slab decât existenţa). Să subliniem aici că, potrivit acestei strategii, despre obiecte putem zice: a) că există – şi anume în sens absolut, ca obiecte în lumea reală; sau b) că există în vreun tărâm eteric – al heraldicii, al mitologiei greceşti, al pieselor lui Shakespeare etc. Se face aşadar o distincţie de natură între existenţa în sens absolut. pe de o parte, şi celelalte feluri în care se poate spune că ceva este, pe de altă parte. Voi reveni mai jos la acest aspect.

Dar să ne întoarcem la interpretarea logico-semantică. Fie propoziţia* „Prinţul Elsinorului o iubea pe Ofelia". Admit că expresia „prinţul Elsinorului" are referinţă. Dar nu: 1) în sensul că prinţul Hamlet a existat realmente; chiar dacă sunt convins că Hamlet nu a existat, eu tot spun că „prinţul Elsinorului" referă la Hamlet; nici 2) în sensul că descripţia referă la un locuitor (de vază, de bună seamă) al unei lumi ireale, lumea piesei lui Shakespeare intitulată *Hamlet*. Când spun că descripţia „prinţul Elsinorului" referă la Hamlet, eu spun doar că dacă ceea ce e cuprins în piesa lui Shakespeare s-ar întâmpla sau s-ar fi întâmplat aievea, atunci „prinţul Elsinorului" ar fi avut ca referinţă pe Hamlet. Dacă, potrivit punctului (1) aş fi admis că Hamlet a existat, atunci pentru a determina dacă propoziţia „Prinţul Elsinorului o iubea pe Ofelia" e adevărată ar fi trebuit să investighez faptele din lume; dacă, potrivit lui (2), aş fi admis că Hamlet locuieşte într-o lume eterică, atunci pentru a determina dacă propoziţia aceasta e adevărată ar fi trebuit să cercetez cum este acea lume (desigur, calea pe care o am la dispoziţie este piesa lui Shakespeare). În ambele cazuri, propoziţia e considerată ca având o valoare de adevăr; diferă doar felul în care urmează să determin acea valoare de adevăr.

Dacă însă acceptăm interpretarea logico-semantică, situaţia se schimbă: nu mai putem spune nici că propoziţia este adevărată, nici că nu este adevărată. Aşadar, potrivit acestei interpretări, nu propoziţiile par să fie purtători ai adevărului. Un asemenea diagnostic îmi pare însă greşi. Cred că propoziţiile sunt purtători ai

* Subliniez iarăşi: propoziţia e luată ca unitate de semnificaţie.

adevărului, însă trebuie să modificăm modul de a înțelege adevărul; căci raportarea propoziției nu mai trebuie înțeleasă ca făcându-se – atunci când avem în vedere adevărul ei – la felul cum este realmente lumea, ci la felul în care lumea ar *fi să fie* (sau ar *fi fost*). Dar chiar dacă nu are sens să aplicăm acestei propoziții adevărul, vom putea încă admite că, dacă ceea ce e cuprins în piesa lui Shakespeare s-ar fi întâmplat aievea, atunci propoziția „Prințul Elsinorului o iubea pe Ofelia" *ar fi fost* adevărată. Atenție: aici nu este vorba de a accepta că unele propoziții nu au valoare de adevăr. Afirm altceva – că aplicarea expresiei „este adevărată" unei propoziții se face într-un mod mai complex decât acceptăm de obicei. De obicei, zicem că propoziția X este adevărată sau falsă. În cazul nostru, lucrurile sunt mai complicate. Propoziția nu e considerată pur și simplu ca având forma: „Prințul Elsinorului o iubea pe Ofelia", ci e considerată într-un chip mai sofisticat, ca: „*În piesa lui Shakespeare*, prințul Elsinorului o iubea pe Ofelia". Atunci condiția de adevăr devine: dacă ceea ce e cuprins în piesa lui Shakespeare s-ar fi întâmplat aievea ...

Să luăm, de asemenea, propoziția: „Cel care a adus oamenilor focul a fost un titan". Eu accept că descripția „cel care a adus oamenilor focul" referă – și anume referă la Prometeu. Însă aceasta în sensul că dacă întâmplările din mitologia greacă ar fi fost aievea, atunci descripția „cel care a adus oamenilor focul" ar fi avut ca referință pe Prometeu. Iar propoziția ar fi fost adevărată, *dacă* întâmplările din mitologia greacă ar fi fost aievea.

Acum, fie propoziția: „Capitala României este orașul București". Aparent, în cazul ei nu e nevoie să realizăm o analiză atât de complicată. Pur și simplu se poate zice: descripția „capitala României" se referă la orașul București, iar propoziția este adevărată, fiindcă ceea ce afirmă ea corespunde faptelor reale. Totuși, să observăm că și în acest caz avem o situație întru totul analoagă cazurilor precedente. Acum zicem: „*În realitate*, capitala României este orașul București", tot așa cum mai devreme ziceam: „*În piesa lui Shakespeare*...". Și continuăm analiza: dacă ceea ce e în realitate ar avea loc în realitate, atunci „capitala României" ar avea ca referință orașul București. Dar este *necesar adevărat* că ceea ce este în realitate are loc în realitate. Ca urmare, e necesar ca

descripția „capitala României" să aibă în realitate ca referință orașul București*. De unde decurge că descripția „capitala României" referă la orașul București**. (Analog, se poate arăta că propoziția: „Capitala României este orașul București" e adevărată.)

E momentul acum să formulăm mai exact în ce constă interpretarea logico-semantică. Potrivit acesteia, referința este o relație între un construct lingvistic (o descripție ori un nume propriu, să zicem) și ceea ce ne imaginăm, ceea ce dorim, gândim, ceea ce este etc. Nivelul de analiză este cel al unor expresii de forma: $F(H)$, unde H este o propoziție, să zicem de forma: „X este așa-și-așa" (atenție: X este constructul lingvistic care ne

---

* Trebuie subliniat în ce constă această concluzie: ea spune că în mod necesar descripția are *în realitate* o anumită referință; ea nu spune că descripția are în mod necesar o anumită referință – ceea ce, evident, este fals: capitala României ar fi putut fi un alt oraș. Dar concluzia afirmă că, o dată ce descripția „capitala României" în realitate referă la orașul București, este necesar ca în realitate ea să refere la acest oraș. Principiul general pe care îl aplic aici este următorul: dacă în realitate are loc p, atunci este necesar că *în realitate* are loc p. Ceea ce este cu totul altceva decât că, dacă are loc p, atunci e necesar să aibă loc p – implicație care e falsă.

Dar acest principiu – dacă în realitate are loc p, atunci este necesar că *în realitate* are loc p – este unul pe care, deși îl folosesc aici în argumentare, nu îl accept. Cred, de fapt, că el nu este valid. Lucrul acesta se va vedea în capitolul dedicat existenței necesare, în care voi dezvolta semantica locală. Potrivit acelei semantici, principiul e mult prea restrictiv pentru a fi și adevărat. Faptul că îl aplic aici e datorat împrejurării că raționamentul în care el apare e unul pe care îl atribui oponentului poziției filosofice pe care o susțin în acest loc. Ca urmare, raționamentul ar fi putut fi atacat și direct, accentuând că acest principiu e incorect. (Același lucru s-ar fi putut spune și despre aplicarea principiului: este *necesar adevărat* că ceea ce este în realitate are loc în realitate. Acesta e o consecință a celui amintit anterior.)

** Deducția merge astfel: dacă e necesar că descripția are în realitate o referință, atunci descripția are în realitate o referință. Și apoi: dacă descripția are în realitate o anume referință, atunci descripția are acea referință.

interesează!), iar *F* este un operator propoziţional, precum „îmi imaginez că", „doresc să", „gândesc că", „în piesa *Hamlet* de Shakespeare", dar şi „în realitate".

G. Frege numea „oblice" contextele în care avem de-a face cu operatori propoziţionali de acest fel (ca să fiu mai precis, voi sublinia că el nu includea printre operatorii care dau naştere unor astfel de contexte şi expresia „în realitate"). Contextele oblice diferă de cele „directe". În acestea din urmă, de pildă în: „Campionul olimpic la Barcelona la săritura în lungime bărbaţi este american", descripţia „campionul olimpic la Barcelona la săritura în lungime bărbaţi" referă la o persoană – la sportivul Carl Lewis. Rostul ei în propoziţie este acela de a selecta sportivul respectiv. În contextele oblice, argumentează Frege, de pildă în „Ion nu crede că la Barcelona campionul olimpic la săritura în lungime bărbaţi a fost Carl Lewis", descripţia nu mai poate fi însă tratată ca având rolul de a selecta un sportiv – pe Carl Lewis. Căci dacă doar acest lucru ar conta, atunci am putea să înlocuim descripţia cu numele propriu „Carl Lewis", care şi el serveşte pentru a selecta acelaşi sportiv. Dar atunci am obţine în contextul nostru oblic: „Ion nu crede că Carl Lewis este Carl Lewis". Or, această propoziţie, întrucât spune că Ion se îndoieşte de valabilitatea (unei instanţe a) principiului identităţii, spune altceva decât propoziţia iniţială. G. Frege a conceptualizat această situaţie afirmând că într-un context oblic descripţia nu referă la referentul ei obişnuit; faptul acesta decurge de îndată ce observăm că, dacă am admite aşa ceva, am obţine – precum mai sus – rezultate inacceptabile. Cu acest lucru eu sunt de acord.

În afara acestei părţi negative a abordării sale, Frege dorea să ofere şi o parte pozitivă. După el, în contextele oblice descripţia referă la ceea ce în mod normal (= în contextele directe) este *informaţia** pe care ea o transmite despre referentul său (în cazul nostru, informaţia că acesta e campion olimpic la Barcelona la săritura în lungime bărbaţi). Cu această parte a abordării lui Frege nu sunt de acord. Fiindcă, în primul rând, în acest mod descripţia – în perspectiva lui Frege – de fapt nu mai referă, în sensul că ea nu

* În terminologia lui Frege: referinţa e acum ceea ce în mod normal este *sensul (Sinn)* expresiei.

Cu aceasta, voi părăsi definitiv ipoteza că referința este o relație între constructe lingvistice și itemi ai lumii și voi susține alte teze concurente acesteia (și în favoarea cărora de altfel am argumentat până acum, mai mult sau mai puțin explicit). Prima, formulată deja, e aceea că referința se constituie nu relativ la structurile care caracterizează ceea ce (pur și simplu) este, ci relativ la structurile ce caracterizează ceea ce poate ori e necesar să fie. Modul indicativ nu ne este folositor pentru a edifica o înțelegere satisfăcătoare a existenței; avem nevoie să trecem de la modul indicativ la cel condițional, de exemplu la: dacă *X ar avea* referință, atunci...

A doua teză decurge imediat din încercarea de a invoca rolul esențial al contextelor oblice*. În aceste contexte, descripțiile și numele pot încă să fie luate ca referind (cf. primei teze). Dar ele nu referă în chip normal, adică la un item al lumii (așa cum pe bună

Potrivit liniei Kant-Frege-Russell, expresia „este" care apare aici este utilizată într-un mod diferit de cel care e cerut atunci când afirmăm propoziția

(2) Profesorul lui Alexandru Macedon este filosof.

În (1) apare „este" existențial; în (2) apare „este" predicativ. Propunerea mea este de a trata pe (1) ca exprimând faptul că:

(3) Profesorul lui Alexandru Macedon este în realitate.

(În acest fel contextul aparent direct din (1) e privit ca un context oblic.) Acum să ne raportăm la (3) într-un mod puțin mai proaspăt. Să considerăm că în (3) „este" e nu existențial, ci *predicativ*; să considerăm deci că în (3) expresia „în realitate" se comportă tot așa cum în (2) se comportă expresia „filosof". Astfel, „este" existențial e redus la cel predicativ; ca urmare, capătă conținut afirmația că existența nu joacă, potrivit punctului de vedere susținut de mine aici, un rol diferit de celelalte predicate ale lucrurilor. Dar e ceva special cu ea. Acest *ceva* nu cred că privește însă pe „este", ci logica expresiei „în realitate"!

* Cea de-a doua teză ne duce, prin ideea de *existență interioară* – de care, așa cum voi arăta imediat, este intim legată – la sensul secund în care spuneam mai devreme că intervine existența în teoria intențională a referinței: și anume, ne duce la ideea că existența intervine și în această teorie ca o proprietate care, într-un fel, nu mai este în rând cu celelalte proprietăți ale lucrurilor.

dreptate a remarcat Frege). Aceste două afirmații pot fi împăcate urmând diverse strategii. Frege a introdus distincția dintre *Sinn* și *Bedeutung* și a sugerat că în aceste contexte expresiile referă la ceea ce în chip normal este *Sinn*-ul lor. Am menționat mai devreme de ce nu sunt de acord cu această strategie. Cea pe care o prefer este următoarea: admit că, departe de a fi o relație cu itemi ai lumii, *referința este o relație între un construct lingvistic și ceva la care intenționăm să referim*. Afirmația, recunosc, contrazice felul obișnuit de a gândi referința ca o relație transcendentă, un membru al ei fiind ceva aflat dincolo de limbajul nostru, de ceea ce gândim, imaginăm, dorim, băsnim etc., ceva care locuiește într-un tărâm de sine stătător. Căci aici referința e luată altfel, anume ca o relație *interioară*. Pentru a referi, e suficient să rămânem la ceea ce gândim, imaginăm etc. Dar aceasta nu înseamnă că referim numai la ceea ce imaginăm sau gândim; această relație are – potrivit teoriei intenționale a referinței – toate atuurile pe care în mod uzual noi le atribuim relației de referință, înțeleasă în chip exterior, ca raport cu un item al lumii. Să explicităm.

Știm, de pildă, că – potrivit mecanicii newtoniene – există spațiu și timp absolut. Un newtonian – care în același timp adoptă o teorie parmenidiană a referinței – nu are dificultăți în a arăta ce înseamnă a referi la acest spațiu. Care este poziția unui adept al teoriei relativității? El nu acceptă, desigur, că există spațiul sau timpul absolut. Dar poate el să refere la acestea? Dacă e parmenidian, răspunsul său este: nu. Problema este însă că el poate face următoarea afirmație, din interiorul poziției sale: „Pentru un newtonian, spațiul și timpul absolut există"*. Contextul în care trebuie analizată această afirmație este oblic, fiindcă noi ne aplecăm de fapt asupra următoarei propoziții: „Un einsteinian admite că pentru un newtonian..." Evident, einsteinianul nu e obligat să accepte că spațiul absolut există și va putea conchide că newtonianul greșește când susține că expresia „spațiu absolut" referă la ceva existent. Dar el poate spune că newtonianul intenționează să refere – deși fără succes – la spațiul absolut. Aceasta este sensul în care spun că referința expresiei „spațiu

* Într-adevăr, limbajul einsteinianului cuprinde absolut toate elementele care permit reconstruirea noțiunii de spațiu absolut.

absolut" este ceva la care intenționăm să referim. Uneori nu referim la ceva existent; alteori – da*. Chestiunea dacă acel ceva la care intenționăm să referim și există e una *ulterioară* referirii. (Mă voi apleca mai pe larg asupra unui exemplu de acest fel în paragraful următor, punctul 3.)

Pentru a face mai puțin întunecoasă ideea de referință interioară, să luăm și un alt exemplu: fie teoria ZF a mulțimilor, iar X o mulțime a cărei definiție poate fi construită în această teorie**. Ce înseamnă a spune că „X" referă? Că, dacă M e un model al lui ZF, există în domeniul lui *M* o mulțime care satisface condiția cuprinsă în „X". Dar *M* însuși poate fi descris cu ajutorul teoriei ZF a mulțimilor; acest model poate fi construit ca o mulțime care are anumite caracteristici (cele ce decurg din construcția sa), de exemplu ca mulțime a mulțimilor din domeniul său și a relațiilor dintre acestea. Acum, ne putem întreba cu sens dacă „*M*" însuși referă; și vom zice că referă, dacă există un model M' al lui ZF și există în domeniul lui M' o mulțime care satisface condiția cuprinsă în „M". Modelul *M* este, în sensul acesta, *interior* teoriei ZF a mulțimilor. Referința lui „X" e o relație între „X" și un element al lui *M*; dar *M* nu este transcendent, ci interior teoriei ZF. Zicem atunci că referentul lui „X" e ceva la care intenționăm să referim*** (că acel referent poate să existe „realmente" – adică în modelul standard , modelul „intenționat" al teoriei ZF – aceasta e o altă chestiune).

---

* Și în cazul newtonianului putem considera că avem a face cu un context oblic; într-adevăr, propoziția pe care ne bazăm este: „Un newtonian admite că, din perspectiva teoriei sale, spațiul absolut există".

** Să presupunem că mulțimea *X* e definită în teoria pură a mulțimilor și că nu e o clasă. De pildă, fie *X* mulțimea acelor mulțimi care satisfac în ZF ipoteza lui Suslin.

*** Atenție: această relație de referință nu trebuie confundată cu cea semantică între două limbaje, de pildă cu cea dintre limbaj și metalimbaj (care e implicată, de exemplu, în teoria tarskiană a adevărului).

De asemenea, sper că este evident că nu trebuie să confundăm existența interioară cu una „mentală".

Cu aceasta, putem reveni la ideea de existență. Dacă în *M* există un element care corespunde lui „X" zicem că X există în M. Însă, cum relația de referință este interioară, întrucât *M* însuși este interior, din acceptarea faptului că „X" referă nu decurge că referentul există într-un tărâm căruia trebuie să-i atribuim un oarecare statut ontic, ca o condiție a posibilității de a lucra cu acel referent. Mai degrabă, această existență a lui X în M este și ea interioară. Acel ceva la care referim există – dar nu într-un anume tărâm de sine stărător, nu în sens transcendent; referim la ceva pe care îl gândim sau îl închipuim – și putem spune, într-un sens interior, că acel ceva există anume în sensul în menționat mai devreme: că dacă ceea ce gândim ori închipuim ar exista, atunci am referi la acel ceva gândit ori imaginat.

Interesant în posibilitatea de a defini *existența interioară* (= ceva există interior dacă și numai dacă intenționăm să referim la el, iar intenția noastră de a referi la el este încununată de succes) e așadar faptul că, pe de o parte, din afirmarea putinței de a referi la ceva nu decurge nimic în legătură cu statutul *real* (în sens „absolut") al acelei entități. Ea poate să existe (interior) nu doar ca existență în realitate, ci și ca existență în imaginație, în mitologia greacă etc. În plus, aceasta nu înseamnă că postulăm o lume mai mult sau mai puțin fantomatică în care acea entitate ar sălășlui. Pe de altă parte, existența interioară este un concept îndeajuns de puternic încât să recuperăm cu ajutorul lui tot ce putem spune, în mod obișnuit, despre entitățile care sunt în realitate. În acest sens, existența interioară ne permite să reconstruim („interior") existența „în realitate".

b) *Referință fără existență*

Precum călătorul după un drum lung și fără de popas, raționamentul pe care l-am urmărit până acum trebuie că simte și el nevoia odihnei. Drept urmare, în acest paragraf nu vom mai înainta nici un pas; dimpotrivă, ne vom uita înapoi. Țelul e dublu: pe de o parte, e acela de a detecta câțiva stâlpi de sprijin pentru teza că în teoria referinței nu este nevoie, într-un anume sens, să presupunem un statut special pentru existență în raport cu atributele obișnuite

ale entităților considerate. Trei, cel puțin, sunt locurile în care cred că terenul e potrivit pentru a ne rezema temeinic pe el, pentru a clădi acea teză. Anume: 1) coerența teoriilor non-parmenidiene ale referinței; 2) „teoria cauzala a referinței"; 3) relațiile interteoretice. Le voi cerceta – pe scurt – pe fiecare în parte. Pe de altă parte, scopul urmărit aici e de a accentua asupra distincției făcute anterior între cele trei contexte care sugeram că intră în „cunoaștere", anume deci atunci când susținem* că, să zicem,

Învățătorul lui Aristotel era atenian.

Avem aici, mai întâi, susținerea că expresia „învățătorul lui Aristotel" *referă*; apoi, avem susținerea că învățătorul lui Aristotel are o *proprietate* – aceea de a fi atenian; în sfârșit, susținem că propoziția „Învățătorul lui Aristotel era atenian" e *adevărată*. Teza mea e că eșecul în a deosebi între aceste trei contexte se regăsește în multe poziții filosofice. Bunăoară, distincția între cele trei contexte e hotărâtoare pentru aprecierea criticii russelliene a teoriei obiectelor a lui Meinong, ori pentru o înțelegere potrivită a „teoriei cauzale a referinței", ori pentru o reconstrucție a relațiilor interteoretice. Cele trei locuri pe care le voi cerceta în acest paragraf sunt, după mine, cazuri fericite în care această distincție iese în chip esențial în față.

E momentul aici, de asemenea, să încercăm și o altă punere a distincției dintre cele trei contexte. Voi introduce următoarea terminologie: atunci când vorbim despre adevărul unei propoziții, voi zice că ne situăm într-o perspectivă *epistemologică*; când vorbim despre faptul că o entitate are sau nu are o anumită proprietate, voi zice că perspectiva este *ontologică*; în sfârșit, când vorbim despre faptul că o expresie referă, perspectiva noastră voi zice că este *semantică*. Ideea e deci de a vedea susținerile de genul lui:

---

* Accentuez: teza mea e că noi folosim expresiile limbajului nostru care au forma *gramaticală* a unei propoziții – expresii precum e cea de care e vorba aici – atât pentru a face *propoziții* (care au valoare de adevăr: adevărul sau falsul), cât și în sens *nepropozițional*, pentru a aserta 1) că ceva referă ori nu, ori 2) că ceva are ori nu o proprietate. Aici și mai jos expresii precum „susținere", „a vorbi", „a zice" nu privesc deci numai acest sens propozițional (legat de contextul adevărului!).

Învățătorul lui Aristotel era atenian
ca ambigue, în sensul că ele pot exprima trei feluri de susțineri, ireductibile una la alta; epistemologică, ontologică ori semantică.

Atenție! Am propus aici un mod de a înțelege în ce constă o perspectivă *ontologică*; dar sensul în care voi utiliza termenul „ontologic" diferă de cel obișnuit, tradițional (pe care de altfel l-am admis până acum, și cu care ne vom mai întâlni, de altfel, la punctul 3 mai jos, când vom vorbi despre „ontologia" unei teorii). În mod obișnuit, se zice că aspectul ontologic privește susținerile noastre despre ceea ce este, ceea ce există. Or, aici am luat ontologia ca vizând numai susținerile noastre despre proprietățile pe care le au sau nu diversele entități despre care vorbim. Potrivit teoriei intenționale a referinței, susținerile că expresiile noastre *referă* nu privesc faptul că ceva există, ci că ceva ar fi să existe dacă expresiile* în cauză ar referi. Ca urmare, relația – semantică – de referință nu este între un construct lingvistic și realitate, „lume", așa cum se admite în chip obișnuit că ar fi (o dată ce ne-am situa în plan ontologic).

1. *Coerența teoriilor non-parmenidiene ale referinței.* Pentru a conchide că în teoria referinței nu trebuie să legăm putința de a referi de vreo proprietate particulară – bunăoară cea a existenței – am sugerat că sunt conceptibile patru genuri de teorii ale referinței, incompatibile între ele. Dar o replică răsare imediat în mintea celui care se îndoiește că această strategie este credibilă. Anume, el va susține că nu toate cele patru genuri de teorii sunt coerente sau, cel puțin, va susține că unele dintre ele sunt mai potrivite decât altele pentru a face față problemelor, „dificultăților" care confruntă o teorie a referinței; iar dacă e așa, spune el, desigur că atunci linia de argumentare indicată se surpă.

O atare replică e preferată de parmenidieni; ținta lor este de obicei poziția meinongienilor. Iar parmenidienii încearcă să arate fie că meinongienii cad în contradicție, fie că soluțiile propuse de ei pentru a depăși diverse dificultăți sunt greoaie, artificiale etc.

---

* Până acum nu am avut în vedere decât expresii de forma numelor proprii și a descripțiilor. Dar de bună seamă că am putea să ne gândim și la propoziții: acestea vor referi la *fapte*. Pentru o discuție în acest sens, a se vedea capitolul următor.

(vezi, de pildă, atacul lui Russell împotriva lui Meinong). Or, aici se poate afla un stâlp de sprijin al poziției mele: dacă, dimpotrivă, va fi posibil să se probeze că poziția meinongiană este coerentă, că ea poate răspunde satisfăcător încercărilor la care e supusă, atunci teza pe care o susțin va dobândi un plus de plauzibilitate*.

Pentru a micșora spațiul de joc, voi discuta argumentele lui B. Russell împotriva teoriei referinței a lui Meinong, căutând să arăt că ele nu sunt fatale acesteia[10]. O primă obiecție a lui Russell e formulată astfel:

> „conform acestei teorii (a lui Meinong – *n. ns.*), oricărei sintagme denotative corecte din punct de vedere gramatical îi corespunde un *obiect*. În virtutea acestui principiu, «regele de astăzi al Franței», «pătratul rotund» etc. se presupune că ar fi obiecte veritabile. Se admite că asemenea obiecte nu *subzistă*, dar oricum, se presupune că ele sunt obiecte. Acest punct de vedere constituie prin el însuși o dificultate" (*OD*, p. 45).

Cum remarcă N. Griffin, aici nu e de fapt un argument, ci doar afirmarea unei diferențe de opinie; Russell spune doar că el nu admite obiecte subzistente**. Dar dacă vrem totuși să construim susținerea că „acest punct de vedere constituie prin el însuși o dificultate" ca un argument, se poate proceda astfel: Russell ia ca valide 1) principiul părții și al întregului (PPI): dacă „*S*" e o propoziție, iar *A* o parte a ei, atunci *S* poate fi asumat dacă și numai dacă orice parte a ei *A* poate fi asumată; și 2) principiul că judecățile (*S*, de pildă) subzistă (ele au deci același statut ontic ca și universaliile). Principiul (PPI), cum am văzut, este semantic; dar principiul (2) este formulat ontologic. Cum pot fi puse ele împreună pentru a reuși să conchidem ceva?

---

* De ce parmenidianul e cel care atacă, iar meinongianul cel care se apără? Motivul e unul conjunctural: poziția primului e mai bine elaborată, în timp ce al doilea se află și azi abia în stadiul în care schițează contururile poziției sale.

** Așa cum s-a arătat în paragraful anterior, el admitea că universaliile subzistă; însă pătratul rotund nu este un universal, ci un obiect.

O cale e aceea de a propune un pandant ontologic principiului (PPI). Dacă admitem:

(AES) Orice care poate fi asumat fie există, fie subzistă,

obținem: judecata *S* există dacă și numai dacă orice parte a ei *A* există; altminteri, ea subzistă. Or, *S* nu există; deci subzistă și, în consecință, vom avea:

(PPI') *S* subzistă dacă și numai dacă *A* fie există, fie subzistă.

Dar acum punctul (2) și (PPI') permit împreună să inferăm: *A* fie există, fie subzistă. Dacă *A* este, să zicem, regele de astăzi al Franței, atunci, întrucât acesta desigur că nu există, trebuie să conchidem că subzistă. Or, Russell nu admite că obiecte precum regele de astăzi al Franței subzistă. Situația e și mai gravă dacă vom considera un obiect imposibil, precum pătratul rotund. Potrivit raționamentului de mai sus, trebuie să admitem că acesta subzistă.

Pentru Russell, situația se prezintă acum destul de deslușit. Anume, fie acceptăm că obiecte precum regele de astăzi al Franței ori pătratul rotund subzistă – deci vom fi angajați față de o ontologie inflaționistă – ceea ce Russell nu e însă tentat să facă, fie respingem susținerea că aceste obiecte sunt realmente constituenți ai judecăților în care ele apar. Iar dacă adoptăm a doua strategie, atunci (PPI') nu se mai poate aplica și deci nu mai avem cum să conchidem că acele obiecte subzistă.

Încercând să privim mai atenți raționamentul în cauză, vom observa însă următoarele: în raționament Russell face apel la principiul (PPI) (sau, mai precis, la (PPI')); or, cum am arătat deja în paragraful 2 al capitolului anterior, Meinong îl respinge. Ar decurge de aici că critica lui Russell nu se îndreaptă asupra teoriei lui Meinong din interiorul acesteia, ci încearcă să extragă o dificultate din punerea ei în conjuncție cu unele teze nemeinongiene. Însă evident că prin aceasta teoria lui Meinong nu este respinsă: ei doar i se presupune falsitatea[11].

Prima obiecție a lui Russell este așadar o critică externă a teoriei obiectelor; obiecția nu poate dovedi că aceasta este în sine de nesusținut, contradictorie. Dar în diverse texte ale lui Russell și chiar în *OD* se găsesc încă două obiecții, de data aceasta interne*.

* În eseul lui N. Griffin se aduc în discuție și alte texte ale lui Russell relevante în discuția noastră. De remarcat că unii autori

Dacă ele țin, atunci se poate conchide că teoria lui Meinong nu este consistentă. Iată un text din *OD* (p. 45):

> „obiecția majoră este că asemenea obiecte se recunoaște că sunt capabile să calce legea noncontradicției. Se pretinde, de pildă, că existentul rege de astăzi al Franței există, dar și că nu există, că pătratul rotund este rotund și nu este rotund etc. Dar acest lucru este intolerabil, iar dacă putem făuri o teorie care să evite această situație, atunci acea teorie este preferabilă."

Cele două obiecții privesc: prima – existentul rege de astăzi al Franței; cea de-a doua – pătratul rotund. (Diferența dintre ele nu constă numai în aceea că unul dintre cele două obiecte este posibil, iar celălalt imposibil, ci și în intervenția expresiei „existent"; în alte lucrări, Russell reformulează prima obiecție și în raport cu existentul pătrat rotund.)

Să vedem mai întâi în ce constă obiecția care poartă asupra existentului rege de astăzi al Franței. În interiorul teoriei lui Meinong se poate arăta, zice Russell, că acesta există și, de asemenea, că nu există. Într-adevăr, întrucât Franța e astăzi republică, avem:

(1) Existentul rege al Franței nu există.

Dar, potrivit lui Meinong, este valabil (PC) – postulatul caracterizării – anume că orice item are acele proprietăți care sunt folosite pentru a-l caracteriza. De pildă, calul înaripat are proprietatea de a fi cal și are proprietatea de a fi înaripat. De aceea, vom putea accepta că:

(2) Existentul rege de astăzi al Franței e rege.

dar și:

(3) Existentul rege de astăzi al Franței există.

Or, (1) și (3) se contrazic*. Ca urmare, teoria permite să deducem o contradicție. Dar are dreptate Russell? Adică, este inca-

---

consideră că în unele lucrări ale lui Russell ar exista și o a patra obiecție, anume că nu posedăm criterii pentru a identifica obiectele neexistente și, de aceea, acestea sunt dubioase.

* Atenție! Nu e obligatoriu aici să considerăm că (1) și (3) sunt propoziții contradictorii între ele și deci nu trebuie să considerăm că (1) și (3) nu pot fi ambele adevărate: putem lua pe (1) și pe (3) ca

pabil Meinong să evite acuza de frângere a legii non-contradicției? Nu. Meinong poate evita acuza, ba chiar are de ales între destul de multe strategii de argumentare. Bunăoară, ar putea susține că principiul său al libertății de asumpție (LA = orice poate fi asumat), deși se aplică regelui de astăzi al Franței, nu se aplică și existentului rege al Franței; sau ar putea respinge clauza (1), adică ar abandona angajarea față de neexistența *existentului* rege de astăzi al Franței. O a treia cale de a susține că postulatul caracterizării (PC) nu se aplică în cazul oricăror proprietăți; anume, cele care vizează statutul ontic al entității considerate nu cad sub acțiunea lui (PC), de pildă: existența, incompletitudinea, imposibilitatea, simplitatea. Ca urmare, (PC) nu va putea fi aplicat pentru a conchide pe (3).

Prima și a treia cale sugerează că două dintre principiile de bază ale teoriei obiectelor trebuie amendate; or, Meinong de bună seamă că nu va dori așa ceva. La rândul ei, a doua cale intră în conflict cu intuițiile noastre. Ca urmare, trebuie căutate alte strategii de neutralizare a obiecției lui Russell. De pildă, s-ar putea porni de la o cercetare mai atentă a postulatului caracterizării, potrivit căreia orice item are acele proprietăți care sunt folosite pentru a-l caracteriza. Dar, va fi să zică Meinong acum, existența nu e o proprietate care caracterizează o entitate*. De aceea, (PC) rămâne intact, dar (3) nu mai poate fi susținut. Această a patra cale diferă de a treia, întrucât aceea admitea că existența caracterizează o entitate și, odată acceptată, conducea la respingerea lui (PC) în forma dată.

Înainte de a trece la cea de-a cincea cale pe care o are la dispoziție Meinong, să facem următoarea remarcă. Expresia (3) ne duce cu gândul la argumentul ontologic, în varianta – să zicem – a lui Descartes. Acolo se pornea de la conceptul de ființă perfectă. Și ce înseamnă că ceva este o ființă perfectă? Că este atotștiutor, atotputernic, pe deplin bun, existent etc. Argumentul proceda prin

exprimând două aspecte care vizează felul în care se face predicația despre obiectele meinongiene. Distincția aceasta va fi importantă mai jos, acolo unde se vor aminti două forme ale legii non-contradicției.

* Aceasta e calea urmată de Kant, Frege și Russell: existența nu este o proprietate a obiectelor.

punerea la lucru a unui postulat al caracterizării, care permitea să asertăm propoziția:

(4) Ființa atotștiutoare, atotputernică, pe deplin bună, existentă etc. e atotputernică.

dar și propoziția:

(5) Ființa atotștiutoare, atotputernică, pe deplin bună, existentă etc. există.

Încercarea de a bloca susținerea (3) este, în mare măsură, analoagă celei de a bloca susținerea (5). Obiecția lui Russell trimite așadar la o formă a bătrânului argument ontologic. Ea poate fi evitată dacă se acceptă chiar soluția lui Russell – adică să se considere că existența nu e o proprietate. Dar, pare a presupune Russell, pentru Meinong ea este o proprietate și de aceea obiecția este valabilă ca o critică internă a teoriei obiectelor.

Într-adevăr, Meinong nu spune că existența nu e o proprietate. Însă – iar cu aceasta am ajuns la cea de-a cincea cale – el poate argumenta după cum urmează: postulatul caracterizării nu ne permite să susținem pe (3), ci o altă expresie, anume

(3') Existentul rege de astăzi al Franței este existent.

Iar Meinong va accepta pe (3'), dar se va îndoi că din (3') decurge (3) și va respinge pe (3). Deși existentul rege de astăzi al Franței este existent, el nu există*.

Desigur, se va replica imediat (iar Russell chiar așa a făcut): nu e nici o diferență între a fi existent și a exista. Meinong nu e de acord. El argumentează astfel[12]: proprietăți ca existența, imposibilitatea, incompletitudinea, simplitatea sunt diferite de cele obișnuite ale obiectelor. Ele sunt proprietăți *extraconstitutive (ausserkonstitutorische)* ale obiectelor și nu pot fi folosite pentru a caracteriza un item (deci (PC) nu li se poate aplica), în timp ce a fi rege, a avea aripi etc. sunt proprietăți *constitutive (konstitutorische)*. Chiar și numai această distincție (a se vedea a treia cale)

---

* Analog, Meinong va putea accepta, conform postulatului caracterizării, propoziția:

(5') Ființa atotștiutoare, atotputerinică, pe deplin bună, existentă etc. este existentă.

dar va respinge pe (5). Deși, deci, ființa perfectă va fi fiind existentă, ea nu e obligatoriu să și existe.

ar fi de-ajuns pentru a doborî obiecția lui Russell; dar Meinong merge mai departe și atașează fiecărei proprietăți extraconstitutive un pandant constitutiv, o versiune slăbită a acesteia. Acel pandant poate într-adevăr caracteriza un item. Astfel, deși existența este extraconstitutivă, ea are un pandant – existent – care intră în caracterizarea existentului rege de astăzi al Franței. Dar, fiind o versiune slăbită a existenței, *existent* nu atrage după sine existența itemului – ceea ce putea face doar versiunea tare, extraconstitutivă a proprietății. Or, postulatul caracterizării se aplică doar acestui pandant slăbit.

Cea de-a doua obiecție a lui Russell nu are deci finalul dorit de filosoful englez. Să vedem însă cum e cu cea de-a treia. O reamintesc: pătratul rotund calcă legea non-contradicției, căci el este rotund și, de asemenea, nu este rotund. Mai precis, raționamentul lui Russell curge astfel. Fie pătratul rotund; aplicându-i postulatul caracterizării, avem:

(6) Pătratul rotund este rotund.

(7) Pătratul rotund este pătrat.

Din (7) putem conchide:

(8) Pătratul rotund nu este rotund.

Dar, susține Russell, (6) și (8) sunt contradictorii; dacă sunt susținute împreună, se încalcă legea non-contradictției. Și ce poate fi mai de nedorit decât un atare lucru?

Plasându-ne pe poziția lui Meinong, vom putea să găsim totuși un răspuns și acestei provocări russelliene. Mai întâi, în ce constă invocata lege a non-contradicției? În textul citat din *OD*, p. 45, Russell pare să considere condiția că pătratul rotund este rotund și nu este rotund ca o încălcare a acestei legi. În general, deci, am avea: *A* este *B* și nu este *B* ca o încălcare a legii non-contradicției.

Lucrurile ar putea fi însă interpretate, dintr-o perspectivă meinongiană, și altfel. Anume, am putea zice că, atunci când spun „*A* este *B*" (ca parte a susținerii făcute mai sus), ceea ce exprim nu e o propoziție, ci numai faptul că *B* este predicat despre *A*. Ceea ce va conta atunci aici este *predicația*. Am avea așadar:

(LNC-p) (*legea non-contradicției relativă al predicației*) Nu este cazul atât că *A* este *B* cât și că *A* nu este *B*.

Aşadar, dacă ne raportăm la (LNC-p), nu putem să spunem nimic despre adevărul sau falsitatea unor propoziţii, căci „*A* este *B*", de pildă, este luată aici ca o condiţie cu privire la ceea ce se întâmplă, nu ca o propoziţie. Diferenţa se poate vedea limpede dacă ne aplecăm asupra condiţiei negative, „*A* nu este *B*". Intuitiv, deosebirea e între: 1) *A* nu este *B*; şi 2) nu e adevărat că *A* este *B*. În al doilea caz spunem despre o propoziţie, propoziţia: „*A* este *B*", că nu este adevărată; în primul – că B nu este predicat despre *A*. Dacă avem o atare deosebire, înseamnă că există o discrepanţă între logica lui *A nu este B* şi cea a lui *nu este adevărat că A este B*. Meinong[13] accentuează că în cele două cazuri negaţia are domenii diferite: în primul ea se aplică unui termen – lui B; în al doilea – unei propoziţii, propoziţia „*A* este *B*". În *A nu este B* (în care ceea ce contează este predicaţia), negaţia indică, după Meinong, că *A* posedă proprietatea opusă lui *B*; în *nu este adevărat că A este B* e indicat altceva, că o proprietate – anume B – este absentă*. Să scriem A este ~B pentru: *A* nu este *B*; şi ¬(*A* este *B*) pentru: nu este adevărat că *A* este *B*. Aici „~" este negaţia care se aplică termenilor, iar „¬" este negaţia obişnuită, aplicabilă propoziţiilor. Dacă una dintre ele ar fi reductibilă la cealaltă, ar trebui să avem: *A* este ~B dacă şi numai dacă ¬(*A* este *B*). Or, se poate arăta că:

a) Dacă *A* este un item contradictoriu, pătratul rotund să zicem, atunci nu avem: dacă *A* este ~B, atunci ¬(*A* este *B*). Căci, potrivit presupunerii, *A* este şi *B*, şi ~*B*, dar din prima condiţie ar decurge că propoziţia „*A* este *B*" e adevărată, iar din a doua că e falsă – şi atunci ar trebui să acceptăm două propoziţii contradictorii, ceea ce nu e deloc de dorit.

b) Dacă *A* este un item incomplet**, cal înaripat să zicem, atunci nu avem: dacă ¬(*A* este *B*), atunci *A* este ~*B*; căci este

---

* E uşor să legăm această idee a lui Meinong de deosebirea pe care o făcuse Russell în OD între apariţii primare şi secundare ale unei descripţii (în propoziţii negative, de pildă).

** Potrivit lui (PC), un item are proprietăţile care sunt folosite pentru a-l caracteriza. Dar el nu trebuie, în acelaşi timp, să fie gândit ca determinat complet. Despre Hermes nu ne întrebăm ce număr poartă la sandale. După J.N. Findlay, în *Meinong's Theory of Objects and Values*, Clarendon Press, Oxford, 1963, cap. 6, obiectele incomplete

posibil ca *A* să nu aibă nici proprietatea *B*, nici proprietatea ~*B* (calul înaripat nu este, să presupunem, potrivit caracterizării date, nici alb, nici sur, nici murg etc.; dar propoziția „*A* este *B*" e falsă.

Putem reveni acum la legea predicativă (LNC-p) a non-contradicției. Dacă interpretăm expresia „nu este cazul" ca exprimând negația propozițională, atunci ea este echivalentă cu:

¬((*A* este *B*) și (*A* este ~*B*))

Această expresie nu privește, desigur, predicația, ci raportul dintre două propoziții (contradictorii). Să observăm de asemenea că ea nu poate fi folosită împotriva lui Meinong, cum părea să creadă însă Russell. Într-adevăr, (LNC-p) nu e valabilă în cazul itemilor contradictorii, precum pătratul rotund: căci eu pot accepta atât că *A* este *B*, cât și că *A* este ~*B*, fără a cădea în contradicție.

Cum s-ar fi constituit contradicția? Simplu: dacă din *A* este ~*B* se putea conchide ¬(*A* este *B*). Am fi avut atunci două propoziții contradictorii, anume „*A* este *B*" și* ¬(*A* este *B*)", care, împreună, ar fi dus la consecințe dezastruoase. (Aici trebuie să adaug două observații. Mai întâi, trebuie să putem conchide și altceva, anume din condiția *A* este *B* că este adevărat că *A* este *B*. Trebuie, deci, ca în argumentare să putem trece de la condiții care exprimă *predicații* la *adevărul* (sau falsitatea) unor propoziții. În al doilea rând, exprimând relația dintre predicația: *A* este ~*B* și propoziția: ¬(*A* este *B*), nu am folosit termeni ca „inferăm" sau „deducem" ori „demonstrăm", ci un altul: „conchidem". Aceasta, fiindcă primii trei au înțelesul bine stabilit de raporturi între (unul/mai multe) propoziții; „conchidem" cred că poate fi folosit și când nu avem a face cu propoziții, ci chiar cu predicații ori cu raporturi între predicații și propoziții.)

Se pare însă că, atunci când vorbea de legea non-contradicției, Russell[14] nu avea în minte o formulare a acesteia privitoare la predicație (anume, (LNC-p)), ci una privitoare la adevăr:

---

sunt, pentru Meinong, de forma: ceva care este așa-și-așa. Ele nici nu există și nici nu subzistă, fiindcă obiectele de aceste feluri sunt determinate complet.

* De data aceasta, „și" ar fi trebuit interpretat drept conjuncție interpropozițională.

(LNC-a) (*legea non-contradicției privitoare la adevăr*) Nici o propoziție nu poate fi atât adevărată cât și falsă.

Dacă el ar fi putut arăta că teoria obiectelor a lui Meinong conduce la asertarea concomitentă atât a propoziției „*A* este *B*", cât și a propoziției „¬(*A* este *B*)", atunci într-adevăr obiecția sa ar fi fost încununată de succes. Căci (LNC-a) conduce la:

¬((*A* este *B*) și ¬(*A* este *B*))

(Aici *A este B* este înțeleasă nu ca o condiție – ca mai sus – ci ca o propoziție! Atenție la acest lucru.) De aici, prin logica propozițiilor, se poate deduce orice.

Putem să revenim acum la expresiile (6) și (8). Dacă ele sunt interpretate drept condiții – care privesc deci predicația – atunci nu avem nici o contradicție, fiindcă legea (LNC-p) nu e încălcată în cazul unui item imposibil (= contradictoriu) precum pătratul rotund. Dacă ele sunt interpretate drept propoziții, atunci iarăși nu avem nici o contradicție, fiindcă – în acest caz – nu putem să le obținem ca adevărate decât cu prețul unei inferențe invalide de la o condiție de forma *A* este *B* la o propoziție: „*A* este *B*". Așadar, și cea de-a treia obiecție a lui Russell cade*.

---

* Într-o formă particulară, distincția dintre predicație și adevăr a avut un rol central în ultimele decenii în logică și filosofie. E vorba despre modalitățile așa-numite *de dicto* și *de re*. Să luăm expresiile:

1. Numărul la care mă gândesc acum este în mod necesar prim.
2. E necesar ca numărul la care mă gândesc acum să fie prim.

Prima expresie spune că un obiect (numărul la care mă gândesc acum (are o proprietate – aceea de a fi prim – și anume o are în chip necesar. Expresia (1) vizează așadar *predicarea* unei propoziții despre un obiect, dar într-un anume mod. Expresia (2) spune altceva: că unei propoziții – propoziția: „Numărul la care mă gândesc acum este prim" – putem să îi aplicăm calificativul de a fi necesară. Expresia (2) vizează *adevărul* unei propoziții, și anume o calificare a acestuia. Expresia (1) este *de re*, iar (2) este *de dicto*. Dar putem observa acum că, deși gramatical vorbind și (1) și (2) sunt propoziții, numai (2) se dovedește din punct de vedere logic a avea un caracter propozițional; dimpotrivă, (1) apare ca neprepozițională.

Repet, consider că distincția *de re/de dicto* nu este decât o particularizare foarte specială a celei dintre predicație și adevăr. În

Cu acestea, am încheiat scurta apărare a teoriilor meinongiene. De bună seamă, chestiunea e mult mai complicată decât am reușit să o prezint aici. Și încă ceva: ar fi trebuit să vorbesc nu numai despre coerența teoriilor meinongiene, ci și despre cea a teoriilor cratyliene ori platoniene. Nu doresc să explorez însă mai departe aceste probleme. Vreau numai să atrag atenția asupra condițiilor care ar fi putut face ca demersul întreprins aici să fie mai ușor de acceptat.

2. *„Teoria cauzală a referinței"*. Poate că a surprins că atunci când am abordat teoriile referinței nu am amintit-o și pe cea cauzală sau istorică, elaborată de H. Putnam[15], S.A. Kripke[16] și K. Donnellan[17]. Chiar și acum, vorbind despre ea, i-am pus numele între ghilimele. De ce? Motivul este că, propriu-zis, teoria cauzală a referinței nu este o teorie a referinței. Așa cum susține însuși Putnam[18], ea este mai degrabă o teorie a felului în care este *specificată* referința, a felului în care procedăm atunci când referim, și nu o teorie a ceea ce *este* referința*. Teoria presupune noțiunea de referință.

Foarte sumar, să vedem în ce constă teoria cauzală a referinței. Fie un termen oarecare, să zicem cel de „electricitate". Referința acestui termen a fost fixată de Franklin, printr-o ceremonie inițială de botez, de felul: electricitatea este acel ceva – orice ar fi el – care produce cutare-și-cutare efecte observabile. Desigur, acele efecte observabile pot fi contingente. Dar, în același timp, Franklin mai afirma ceva: anume că electricitatea este aceea care le cauzează. Urmează acum al doilea ingredient esențial al teoriei cauzale a referinței. Franklin avea anumite convingeri particulare despre electricitate (că e un fluid, că se mișcă printre particule de materie, că e atras de ele etc.), precum și despre felul în care ea produce efectele observate. Însă un fizician de astăzi are alte convingeri despre amândouă aceste

---

acest sens, abordarea oferită în acest capitol e mai generală decât cea pe care cititorul va putea să o afle în partea a II-a a lucrării, în care explorez în detaliu distincția *de re/de dicto*.

* Am putea, spune el, să dăm un alt nume acestei teorii, anume: *teoria specificării referinței prin cooperare socială și contribuția mediului*.

chestiuni, iar un nespecialist poate să nu știe despre electricitate decât lucruri cât se poate de superficiale (că e folosită pentru a pune în funcțiune radioul, că poate produce electrocutare sau cât costă). Problema este: referă atât Franklin cât și fizicianul de astăzi ori profanul la aceeași entitate? Teoria cauzală a referinței dă un răspuns afirmativ și propune o explicație deosebit de interesantă a faptului că aceștia împărtășesc aceeași referință a termenului „electricitate". Condiția ca ei să refere la același lucru este să fie legați printr-un lanț de transmisiuni ale folosirii termenului de „electricitate", începând cu Franklin. Chiar dacă fizicianul de astăzi crede despre electricitate cu totul alte lucruri decât credea Franklin, el referă la aceeași entitate ca și acela, pentru că îl leagă un lanț neîntrerupt de folosiri de-a lungul generațiilor ale termenului. Potrivit teoriei cauzale, referința se păstrează chiar dacă folosim descrieri diferite. Căci, cu ajutorul unei descrieri, noi *fixăm* referința termenului; dar, în folosirea acestuia, descrierea nu mai este nici indispensabilă, nici invariabilă. „O formulare în linii mari a acestei teorii ar putea fi următoarea: are loc un botez inițial. Să zicem că obiectul este numit prin ostensiune sau că referința este determinată printr-o descripție. Atunci când numele este «trecut din mână în mână», cel care îl recepționează trebuie, cred, să îl utilizeze cu aceeași referință ca și cel care l-a primit"[19]. Putnam sintetizează în felul următor sensul acestei teorii: 1) se atacă ideea că vorbitorii selecționează referenți prin asocierea de către fiecare în parte a unui termen cu o proprietate astfel încât un termen se aplică exact acelor itemi care au proprietatea respectivă; 2) se propune o altă perspectivă asupra felului în care sunt selecționați referenții, diferită de cea care viza identificarea unor condiții (sau proprietăți!) necesare și suficiente[20].

Kripke a încercat să construiască teoria cauzală a referinței prin ideea că numele proprii au un alt comportament *logic* decât descripțiile*. Scrie el în aceeași lucrare:

> „Să presupunem că referința unui nume este dată de o descripție sau un mănunchi de descripții. Dacă numele

* Spre deosebire de Kripke, atenția lui Putnam s-a centrat nu asupra numelor proprii, ci asupra „genurilor naturale".

> respectiv *ar avea același înțeles* cu descripția, nu ar fi un designator rigid. Nu ar desemna în mod necesar același obiect în toate lumile posibile(...) Fie «Aristotel este cel mai mare om care a studiat în școala lui Platon»(...) Desigur, într-o altă lume posibilă s-ar fi putut întâmpla ca respectivul să nu fi studiat cu Platon și, dacă înțelesul descripției ar fi același lucru cu înțelesul numelui, altul ar fi fost Aristotel. Dacă utilizăm descripția numai pentru a *fixa* referința, atunci respectivul va fi referința numelui Aristotel în orice lume posibilă".

Argumentarea lui Kripke este deci următoarea: descripția „cel mai mare om care a studiat în școala lui Platon" referă la Aristotel în lumea reală, dar Aristotel ar fi putut foarte bine să nu fi studiat în școala lui Platon și, deci, într-o altă lume posibilă descripția nu va mai referi la acel individ. Kripke spune că descripțiile sunt designatori *nerigizi*. Numele proprii se comportă însă altfel. Dacă folosim descripția „cel mai mare om care a studiat în școala lui Platon" pentru a fixa referința numelui propriu „Aristotel"*, vom folosi în continuare acest nume pentru a referi în orice altă situație (lume) posibilă la același individ. Propoziția „S-ar fi putut ca Aristotel să nu fie cel mai mare om care a studiat la școala lui Platon" e adevărată pentru că într-o lume posibilă identitatea:

Aristotel = cel mai mare om care a studiat în școala lui Platon.

nu e adevărată. Dar aceasta înseamnă că în acea lume numele „Aristotel" referă la același individ la care referă și în lumea noastră; în schimb, pentru ca identitatea să fie falsă, trebuie ca în acea lume descripția să nu refere la același individ ca și în lumea noastră. Numele proprii sunt, zice Kripke, designatori rigizi.

Cred că am putea însă conceptualiza și altfel decât Kripke componentele semantice ale teoriei cauzale a referinței. Mai întâi, faptul că putem folosi referențial un termen, chiar dacă nu legăm acest lucru de anumite condiții (proprietăți, „intensiuni") necesare și suficiente (pe care le predicăm despre acel lucru), va putea exprima și altceva decât un argument în favoarea distincției dintre

---

* Pe baza identității *contingente*: Aristotel = cel mai mare om care a studiat în școala lui Platon.

designatori rigizi şi nerigizi. Aş vrea să gândesc acest fapt ca însemnând că distincţia dintre *referinţă* şi *predicaţie* este posibilă (cu tot ce implică aceasta, cf. paragrafului anterior). Teoria cauzală a referinţei este, sub această interpretare, o teorie a felului în care folosim termenii pentru a referi la ceva; iar aceste folosiri nu sunt determinate de folosirea termenilor pentru a spune ceva despre obiectele la care referim (deci nu sunt determinate de folosirea termenilor pentru a face predicaţii).

O a doua componentă semantică a teoriei cauzale a referinţei vizează – aş fi tentat să admit – ideea de existenţă. Într-adevăr, să pornim de la explicaţia dată de Kripke şi Putnam cazurilor în care nu referim. Termenul „flogistic", bunăoară, poate fi legat de un botez iniţial, când a fost introdus şi cel de electricitate. Dar de ce prin „electricitate" noi referim, nu însă şi prin „flogistic"? Simplu: Pentru că lanţul de folosiri ale celui de-al doilea termen (lanţul de treceri ale lui din mână în mână) este, la un moment dat, rupt*. Nu există nici o verigă ruptă în lanţul folosirilor termenului „electricitate" şi care merge înapoi de la fizicianul ori omul profan de astăzi până la Franklin; dar în lanţul de transmisiuni ale termenului „flogistic" ne desparte o ruptură de acei chimişti care aderau la teoria flogisticului. Ce este important aici, în sensul pe care îl urmăresc eu? Faptul că noi referim sau nu efectiv atunci când folosim un termen precum „flogistic" nu are nimic a face, potrivit teoriei cauzale a referinţei, cu *existenţa referentului*, cu faptul că „flogistic" are sau nu referinţă. Că referim sau nu efectiv ţine de continuitatea sau ruperea lanţului de folosiri ale termenului; că obiectul există sau nu – nu priveşte faptul că noi referim sau nu. Că referim sau nu efectiv depinde de felul în care cooperăm social prin transmisiuni de folosiri ale termenului. Şi iarăşi, că nu referim ţine nu de neexistenţa referentului, ci de o anumită trăsătură a cooperării în folosirea termenului. Atribuirea unei referinţe priveşte aşadar *o caracteristică a structurii raporturilor de folosire a termenului şi nu existenţa referentului*. Faptul că noi spunem că

* Mai e posibil şi un alt caz: când prima verigă a lanţului se dovedeşte a fi nu un botez, ca în cazul electricităţii, ci o poveste, un mit, o basnă. Dar important – în ce priveşte firul argumentării – e celălalt caz.

putem referi la ceva (deşi efectiv noi nu referim), nu implică, de aceea, existența referentului, ci structura folosirilor numelui acestuia: spunem că putem găsi un lanț de transmisiuni ale folosirii numelui, care ne duce înapoi, la un botez inițial.

3. *Relațiile interteoretice.* Unul din motivele pentru care în filosofia ştiinței din acest sfârşit de secol asistăm la revigorarea pozițiilor realiste este reacția împotriva relativismului antrenat de poziții precum cele ale lui Th. Kuhn sau P. Feyerabend. Într-adevăr, realismul duce la concluzia că referința este transteoretică; putem referi la acelaşi item din perspective teoretice diferite, chiar incompatibile. Ce admite un realist? Aşa cum menționează L. Laudan, „versiunea descriptivă a realismului îmbrățişează de obicei variante ale următoarelor cerințe:

R1) Teoriile ştiințifice (cel puțin în ştiințele mature) sunt în mod tipic aproximativ adevărate şi teoriile mai recente sunt mai apropiate de adevăr decât teoriile mai vechi din acelaşi domeniu.

R2) Termenii observaționali şi teoretici din cadrul teoriilor unei ştiințe mature au referință autentică (în genere, există obiecte în lume care corespund ontologiilor presupuse de către cele mai bune teorii ale noastre).

R3) Teoriile succesive în orice ştiință matură păstrează relațiile teoretice şi presupuşii referenți ai teoriilor anterioare (adică, teoriile anterioare sunt cazuri limită ale teoriilor ulterioare).

R4) Noile teorii acceptabile explică şi trebuie să explice de ce predecesoarele lor au avut succes până atunci. (...)

R5) Tezele R1-R7 implică logic faptul că teoriile ştiințifice (mature) ar trebui să aibă succes. Aceste teze constituie cea mai bună, dacă nu chiar singura explicație a succesului ştiinței. Succesul empiric al ştiinței (în sensul de a da explicații detaliate şi predicții exacte) oferă realismului o confirmare empirică puternică"[21].

Realistul acceptă, potrivit lui (R1), că teoriile din ştiința matură sunt în mod tipic adevărate. El se apleacă deci nu asupra predicației, ci asupra a ceea ce am numit mai devreme „adevăr". Atunci când vorbim despre susținerile unei teorii ştiințifice nu punem în discuție faptul că o proprietate este predicată despre ceva, ci *adevărul*: dacă aceste teorii sunt adevărate. În al doilea

rând, realistul încearcă să revendice posibilitatea ca un termen să *refere* la acelaşi item, chiar dacă apare în teorii diferite: acele teorii vor avea totuşi ceva în comun – ontologia* lor; vor referi la aceiaşi itemi ai unei realităţi independente (în acest sens, a se vedea principiul (R2)). Observăm deci că problema realistului stă în determinarea raportului dintre adevăr şi referinţă. El vrea să arate că, în pofida faptului că în ştiinţa matură poate avea loc o înlocuire a unei teorii cu o alta, referinţa nu este afectată: teoriile succesive referă la aceiaşi itemi ai lumii. Altfel zis, realistul vrea să arate că *referinţa este trans-teoretică*; în sensul nostru, că referinţa este independentă de adevăr. Pentru a susţine o atare concluzie, realistul invocă relaţiile interteoretice, în primul rând ideea de reducere; noile teorii, zice el, trebuie să le aibă pe cele vechi drept cazuri limită şi să explice de ce acestea au avut succes până atunci. Desigur că, pentru a-şi face plauzibil punctul de vedere, realistul trebuie să procedeze la construirea atentă a respectivelor relaţii interteoretice. Nu voi intra însă în această problemă[22].

Ceea ce vreau să menţionez aici este altceva: aceeaşi concluzie a realistului – anume, că *referinţa este transteoretică* – poate fi obţinută şi pe o altă cale. Respectiva cale constă în a deosebi net între referinţă şi adevăr. Dacă a referi la ceva e deosebit de a susţine o propoziţie adevărată, înseamnă că asocierea *referinţei* cu *adevărul* unei anumite propoziţii (sau al unei teorii ştiinţifice) este ceva contingent.

Când realistul e de acord că teorii rivale, teorii incompatibile vizează aceleaşi entităţi, el este nevoit să admită că putem referi la ceea ce există. Mai mult, poziţia sa este parmenidiană: principiul său R2 este într-un evident disconfort o dată ce este alăturat postulatului non-parmenidian că putem referi la ceea ce nu este; căci; pe de o parte, realistul este interesat, în atingerea scopului său (cerinţa R5), de ceea ce există; pe da altă parte, el nu va permite ca termenii unei teorii să refere, dar referenţii lor să nu existe. Pentru

* Din formulare se vede limpede cum în prezentarea realismului Laudan îl leagă de o *interpretare ontologică* a teoriei (admise) a referinţei. Nu cred să fie suprinzătoare strategia pe care o voi urma aici în abordarea poziţiei lui Laudan: voi înlocui interpretarea ontologică cu una logico-semantică.

că, în acest caz, el nu ar mai putea să-şi diferenţieze poziţia de cea instrumentalistă.

Cum am sugerat în paragraful de faţă, există totuşi unele căi de a evita angajarea noastră faţă de una din cele patru genuri de teorii ale referinţei: parmenidiană, meinongiană, cratyliană, plotiniană. Una dintre ele este cea a teoriei intenţionale a referinţei. Mijlocul conceptual pe care ea ni-l pune la dispoziţie este ideea de existenţă interioară. Aceasta indică o altă manieră de a edifica un punct de vedere realist: ca *realism interior*[23]. În ce constă aceasta?

Strategia pe care o voi aplica în acest caz este o particularizare a celei generale, expuse în paragraful anterior. Ideea este deci că, acolo unde se pare că avem a face cu un context direct, de fapt se află ascuns unul oblic. În cazul de faţă se pare, astfel, că relaţia pe care vrem să o construim este: *teoria* T_1, *reduce teoria* T_2. Contextul ar fi direct, fiindcă urmează să comparăm termenii şi aserţiunile primei teorii cu termenii şi aserţiunile celei de-a doua. Problema păstrării transteoretice a referinţei ar urma, de asemenea, să fie tranşată într-un context direct: ar urma să se compare referinţa unui termen care apare într-o teorie cu referinţa unui termen (poate acelaşi termen!) din cealaltă teorie. Iar ceea ce este comparat – obiectul care reprezintă referinţa – e înţeles ca fiind un item al lumii. Teoriile T_1 şi T_2 sunt astfel ambele raportate la lume, iar păstrarea referinţei – pe care o caută realistul – e indicată de ecoul ce vine dinspre lume. Formulând punctul de vedere realist, Laudan vorbea despre „ontologiile" celor două teorii şi despre faptul că acestea trebuie, potrivit realismului, să se suprapună (parţial cel puţin).

Or, aşa cum am subliniat în mod repetat în această lucrare, o atare interpretare ontologică a referinţei îmi pare prea tare. Ea postulează mai mult decât este nevoie pentru a arăta în ce constă folosirea referenţială a termenilor (unei teorii ştiinţifice, aici). Ea duce adesea la postularea unui tărâm al zeilor lui Homer, a unui tărâm al heraldicii, a unuia în care locuiesc pătratul rotund ori cel mai mare număr natural etc. Interpretarea ontologică ne cere acum să admitem lumile (= „ontologiile") teoriilor ştiinţifice (cel puţin ale celor din ştiinţele mature); se sugerează, persuasiv, că nu putem fi realişti dacă nu ne angajăm să recunoaştem existenţa *în lume* a

obiectelor despre care sunt teoriile ştiinţifice cele mai bune (deci, a referinţelor termenilor ce apar în aceste teorii).

Aş încerca să propun mai jos o înţelegere *semantică* a referinţei. O semantică desigur că invită la postularea unor referenţi ai termenilor noştri – în particular, ai termenilor ce apar într-o teorie ştiinţifică. Dar această postulare nu e una „metafizică": referenţii sunt doar mijloace semantice de a face inteligibilă utilizarea acelei teorii; ei sunt folositori pentru a formula susţinerile despre lume lume ale teoriei, însă nu trebuie luaţi ca aparţinând LUMII (înţeleasă aici ca independentă într-un sens absolut de cunoaşterea asupra ei) ori vreun tărâm eteric apt să îi cuprindă.

Să ne aplecăm asupra unui exemplu, anume asupra clasicei reduceri a mecanicii corpului rigid (MCR) la mecanica clasică a particulelor (MCP). MCR este o teorie care tratează despre corpurile rigide; MCP – o teorie care tratează despre particule. Aşadar, „ontologia" lui MCR cuprinde corpuri rigide; „ontologia" lui MCP – particule. Să presupunem acum că ne rezemăm pe o înţelegere „ontologică" a relaţiei de reducere. Atunci vom avea: fiecare corp rigid este pus în corespondenţă cu o colecţie de particule care au proprietatea că în orice transformare distanţele dintre ele rămân neschimbate; altfel zis, un obiect al MCR – un corp rigid – e tratat în MCP ca o colecţie particulară de particule. Apoi, se dovedeşte că fiecărei legi a MCR îi corespunde o lege a MCP (aceasta se face traducând enunţurile despre corpurile rigide din MCR în enunţurile corespunzătoare din MCP despre colecţiile corespunzătoare de particule).

Interpretarea „ontologică" pe care o dă realistul relaţiei de reducere dintre aceste două teorii e următoarea: MCR vorbeşte despre corpuri rigide. Termenul „corp rigid" referă la anumiţi itemi ai lumii. În teoria reductivă MCP apare de asemenea termenul „corp rigid" (chiar dacă nu este un termen primitiv, el poate fi construit). Aceste termen referă şi în MCP, căci MCP are aplicaţii în care unele obiecte (itemi al lumii) pot fi identificate drept corpuri rigide. Problema realistului e de a arăta că referinţa este transteoretică – în cazul nostru că reducerea păstrează referinţele termenilor din MCP. El are la îndemână o soluţie foarte simplă:

referința termenului „corp rigid" e păstrată, fiindcă *acest obiect* care, potrivit lui MCR, e numit corp rigid, este *același obiect* care, potrivit lui MCP, e considerat o colecție (cu anumite caracteristice) de particule.

Eu încerc să obiectez după cum urmează acestui mod de a vedea lucrurile: de fapt, realistul nu a probat că aici avem păstrarea transteoretică a referinței termenului „corp rigid", între MCR și MCP. Căci „ontologia" lui MCR cuprinde corpuri rigide, iar a MCP cuprinde doar particule. Potrivit MCP, nu există corpuri rigide, ci doar particule care constituie corpuri rigide; așadar, „corp rigid" nu este în MCP un termen cu referință. Ceea ce s-a probat e doar că în MCP putem vorbi despre caracteristicile anumitor colecții de particule: corpul rigid este – relativ la MCP – o *construcție*, nu un obiect. (Dacă adeptul MCP are alergie la admiterea în „ontologia" sa a colecțiilor – bunăoară, dacă el vrea să susțină o formă de nominalism – atunci cu atât mai mult el nu va fi de acord să considere că în MCP termenul „corp rigid" referă; căci termenul nu referă la nici un obiect – adică, dat fiind că în MCP „obiect" înseamnă particulă, el nu referă la nici o particulă.)

Unei atari obiecții realistul i-ar putea răspunde astfel: obiecția se bazează pe confundarea *faptului* de a referi la un obiect cu *felul* în care referim la acesta. La un același item al lumii referă însă atât cel ce utilizează MCR, cât și cel ce utilizează MCP. Cel ce utilizează MCR îl numește „corp rigid" și îl consideră o entitate primitivă în lume; cel ce utilizează MCP îl descrie ca un ansamblu de entități primitive. Dar faptul că îl descrie astfel – că, mai mult, îl descrie ca pe un construct – nu înseamnă că el nu referă prin termenul său la *aceeași* entitate ca și celălalt om de știință. El are un alt concept despre acea entitate, altfel zis referă la ea într-un alt chip decât face celălalt. Însă ceea ce interesează nu este felul cum gândește acel om de știință acea entitate, ci doar faptul că referă la ea. Or, ambii – fie că fac apel la MCR, fie că fac apel al MCP – referă la același item al lumii.

Realistul a pus aici la bătaie ultimele sale rezerve. El face explicit felul în care e obligat să gândească relația de reducere. În jargonul filosofic folosit mai devreme, am zice: el abordează această relație ca funcționând într-un context direct; câtă vreme –

după opinia mea – ea funcționează într-un context oblic! Căci realistul zice: MCP reduce pe MCR. Aceasta se întâmplă *simpliciter*, absolut. Legile logicii îi permit să arate că relația de reducere (definită ca mai sus*) are loc între cele două teorii. Iar când descrie ceea ce se întâmplă, deasupra lui nu se mai află nimic altceva; se găsește, într-un fel, pe poziția ochiului lui Dumnezeu: din cea mai bună poziție cu putință el contemplă raporturile celor două teorii cu lumea și determină când relația de referință îl conduce la același item al lumii.

Dacă scrutăm însă cu atenție relația de reducere pe care am luat-o spre cercetare vom vedea că descrierea pe care i-o oferă realistul nu e corectă. Lucrurile se petrec astfel: în MCP este produsă o construcție. Anume, se consideră o colecție de particule (entitățile la care referă termenul „particulă" din MCP) și se atribuie anumite proprietăți acelor particule. Apoi, tot în interiorul lui MCP, se construiesc diverse noțiuni. Unele colecții de particule sunt botezate „corpuri rigide", iar unele din noile noțiuni construite sunt botezate „masa corpului rigid", „poziția corpului rigid", „forțele ce acționează asupra corpului rigid" etc. În sfârșit, se arată că acești termeni apar în propoziții care, putând fi demonstrate în MCP, sunt legi ale MCP. Adeptul MCP numește această teorie, care e dezvoltată *în interiorul* lui MCP, „mecanica corpului rigid" (prescurtat, „MCR"). Dar trebuie să fim atenți: această teorie nu este MCR originară, ci o construcție în interiorul lui MCP. Adeptul lui MCP a dovedit că această teorie se poate construi în MCP.

Desigur, va spune realistul, așa ceva se întâmplă. Însă această teorie – să îi zicem MCR' pentru a o deosebi de teoria originară, de MCR – este numită așa fiindcă are asemănări structurale cu MCR. Propozițiilor din MCR li se corelează propoziții din MCR'; termenilor din MCR li se corelează termeni din MCR'; propozițiilor adevărate din MCR li se corelează propoziții adevărate din MCR' etc. Or, numai pentru că putem proceda astfel

---

* Nu e relevant faptul că s-ar putea produce un alt concept al relației de reducere: căci poziția realistului e aceea că oricum ar fi definită relația de reducere, dacă MCP reduce pe MCR, acest lucru se face *în mod absolut*.

adeptul MCP a numit teoria obținută de el în MCP „mecanica corpului rigid" și nu, spre exemplu, „teoria flogisticului".

Partea proastă cu poziția realistului e însă că, dacă el își întemeiază argumentul pe ideea de asemănare, nu mai poate susține că referința este păstrată; iar dacă accentuează că, iată, legile lui MCR sunt reproduse în MCP, deci nu e vorba doar de o asemănare, ci de ceva mai mult (poate chiar dorita identitate!), atunci lui i se poate replica: el devine incoerent. Într-adevăr, am văzut mai devreme că realistul vrea să păstreze separate referința și adevărul. Or, acum el vrea să deducă păstrarea referinței termenilor din MCR din păstrarea valorii de adevăr a propozițiilor (legilor) lui MCR în MCP[24].

Așadar, ceea ce avem în față sunt MCP și MCR' (nu MCR!). Teoria MCR' este o teorie *interioară* teoriei MCP. În MCR', e drept, e construit (= definit) termenul „corp rigid". Dar putem spune că acest termen referă? Strict vorbind, din perspectiva teoriei MCP, el *nu referă*. Căci ontologia teoriei MCP cuprinde doar particule, nu colecții de particule precum acel corp rigid. Dar relația dintre MCP și MCR' e următoarea: din perspectiva lui MCP, MCR' e deductibilă din MCP. Altfel spus: *din perspectiva teoriei MCP, MCP reduce pe MCR'*. Este evident că relația de reducere se constituie într-un context oblic; o cercetăm sub contextul: „din perspectiva teoriei MCP..."*.

Am regăsit semnul interpretării *logico-semantice* (iar nu „ontologice") a împrejurării că un termen (în cazul nostru, de exemplu, termenului „corp rigid") referă. Potrivit acestei interpretări, așa cum am arătat în mod repetat, referenții termenilor nu trebuie plasați în vreun tărâm, ci trebuie tratați ca mijloace semantice de a face inteligibile propozițiile (sau, aici, teoria) în care ei apar. În cazul nostru „corp rigid" este reconstruit în MCP ca termen care în MCR' are caracter referențial. Dacă am lua, din propoziția precedentă, numai partea: „termenul «corp rigid» e construit ca termen care în MCR' are caracter referențial", atunci

* Folosind procedura utilizată în paragraful (2a) mai devreme (a se vedea principiul (ER')), această situație poate fi descrisă și astfel: dacă lumea ar fi precum o prezintă MCP, atunci MCR' s-ar reduce la MCP.

calea de alunecare spre interpretarea ontologică ar fi deschisă. Însă eu am scris: această reconstrucţie se face *în* MCP. Termenul „corp rigid" e construit *în* MCP ca termen referenţial. Or, în acest caz, nu mai putem interpreta caracterul lui referenţial în sensul că termenul trimite la un item al lumii. Teoria care reduce – MCP – tratează acest termen ca unul care – în MCR' – *intenţionează să refere*. Deci, vom zice: în interiorul lui MCP am construit pe MCR'; iar termenul „corp rigid" din MCR' *referă* la corpuri rigide. Există corpuri rigide? *Simpliciter*, nu – fiindcă aceasta ar însemna că ele există ca referenţi ai unei expresii din MCP. Dar *relativ* – adică interior lui MCP – corpul rigid există. Dacă întrebarea: „Există corpuri rigide?" e înţeleasă ca vizând referinţa interioară, răspunsul va fi *da*. Căci în MCP putem zice:

(R) „Corp rigid" este un termen care e folosit *în* MCR' pentru a referi la un corp rigid; dar ceea ce *în* MCR' e luat drept corp rigid, *în realitate* este o colecţie de particule.

Aici „în realitate" înseamnă, cu siguranţă, *în* MCP. În aserţiunea (R) sunt două aspecte. Pe de o parte, în MCP spunem că „în realitate" (adică, în MCP) corpul rigid nu există – deci că în sens ontologic corpul rigid nu există. Pe de altă parte, iarăşi în MCP spunem că *în* MCR' termenul „corp rigid" este referenţial, că el e folosit în MCR' pentru a referi la ceva, la o anume entitate. Că această parte a principiului (R) este corectă se poate vedea şi în felul următor: să presupunem că, *din perspectiva teoriei* MCP, termenul „corp rigid" nu ar fi folosit în MCR' pentru a referi. Atunci în nici un sens nu am mai putea spune (în MCP) că *teoria MCR a fost redusă la MCP*. Fiindcă atunci nu am mai avea decât o construcţie formală în MCP, un joc de cuvinte care nu spune nimic. Teoria MCR' nu ar mai fi decât o fantomă; cum ştie – ca fantomă – să se metamorfozeze, ar fi putut fi fantoma oricui (şi nu neapărat fantoma teoriei MCR!). Or, în MCP noi vrem să spunem că *mecanica corpului rigid* este redusă la MCP; iar ca mecanică a corpului rigid, ea este *despre* corpuri rigide. În MCR' noi vorbim despre corpuri rigide (sau: spunem că termenul „corp rigid" referă la corpurile rigide). Dar, *din afara lui MCR', şi anume din* MCR, vom zice: termenul „corp rigid" din MCR' *intenţionează să refere*

la corpurile rigide. (Atenție aici la felul în care am construit expresia: „intenționează să refere"!)

Cel ce accceptă că într-o relație de reducere – generalizând cele de mai sus, ea este de forma: în raport cu T_1, T_1 reduce pe T_2 – referința se păstrează are dreptate – dar cu o singură condiție. Aceea de a admite că referința în cauză este înțeleasă într-un chip semantic. Altfel zis, el are dreptate dacă este nu un realist „metafizic", ci unul „semantic"[25].

c) *Concluzie: forma logică a susținerilor existențiale*

În răspărul concepțiilor filosofice dominante în vremea sa, B. Russell a argumentat că forma logică a propozițiilor noastre nu e neapărat cea pe care ne-o prezintă gramatica. În expresia

(1) Regele de astăzi al Franței este chel.

s-ar zice, potrivit gramaticii, că subiectului i se atribuie un predicat. Logica ne dezvăluie însă, arată Russell, o altă structură a ceea ce am susținut. De fapt, zice el, prin (1) afirmăm trei lucruri, anume că:

(2.1) Există cineva care e astăzi rege al Franței.

(2.2) Numai o singură persoană este astăzi rege al Franței.

(2.3) Acea persoană este cheală.

Or, în expresiile (2) nu mai avem a face cu susțineri despre regele de astăzi al Franței, ci cu susțineri despre proprietățile funcției propoziționale a fi rege astăzi al Franței. La fel se întâmplă, după Russell, şi cu afirmațiile sau negațiile despre existență pe care le facem. Iarăşi, gramatica ne înşală, ba chiar în două chipuri. Mai întâi, ea ne înşală pentru că ne îndeamnă să admitem că atunci când zicem, de pildă,

(3) W. Scott există

noi susținem că un anumit om există, că el e real, printre noi, nu e o nălucă precum Pegas ori Pickwick. Apoi, ea ne înşală în măsura în care nu se opune tendinței noastre de a crede că o susținere ca (3) e de acelaşi gen cu susținerea că

(4) Autorul lui *Waverley* există.

Am văzut care e tratamentul pe care îl oferă Russell celor două expresii şi cum alungă el, astfel, cele două iluzii.

Dar amăgirilor de care vorbea Russell am încercat în acest capitol să le adaug încă două. Prima constă în aceea că susțineri ca (1), (3) sau (4) ne apar totuși ca *propoziții* – deci ca niște constructe lingvistice pentru care are sens să ne întrebăm dacă sunt adevărate sau false. Russell încă accepta că expresiile precum (1) sunt neapărat propoziții și că în scopul său era acela de a produce alte propoziții a căror formă logică să fie explicitată. Eu am încercat să argumentez că o atare teză este greșită: *gramatica ne înșală*. Căci ceea ce apare, gramatical, drept propoziție s-ar putea ca, din punct de vedere logic, să reprezinte un alt *gen* de susținere. Desigur, de multe ori zicând:

(1) Regele de astăzi al Franței este chel

noi afirmăm o propoziție, căreia apoi vrem să-i determinăm valoarea de adevăr*. Dar, atunci când susținem că regele de astăzi al Franței e chel, scopul nostru poate fi și altul. Poate fi *nepropozițional*.

De pildă, prin expresia (1) s-ar putea să vreau să susțin că *refer* la acel om care e chel și se întâmplă să fie astăzi rege al Franței; sau s-ar putea să vreau să susțin că *proprietatea* de fi chel se aplică acelui om care e astăzi regele Franței. În ambele aceste cazuri, eu nu vreau să asertez o propoziție. Relația dintre expresiile „regele de astăzi al Franței" și „chel", pe care o exprimă micul cuvânt „este", nu e neapărat una propozițională; „este" poate să nu slujească, logic vorbind, pentru a produce o propoziție. Apelând la interpretările de mai sus, mai curând, el slujește ca operator *semantic* (când scopul meu e de a referi la ceva făcând acea susținere) sau *ontologic* (când scopul susținerii e acela de a exprima raporturile dintre obiecte și proprietățile lor).

Distincția dintre cele două moduri – propozițional și nepropozițional (la rândul lui, cum am văzut, de două feluri) – de a face o susținere precum (1) poate părea arbitrară. Dar ea se dovedește de mult folos în anumite situații dificile. Am menționat mai devreme câteva dintre acestea. Bunăoară, distingând între

---

* De fapt, situația e mai complicată. Căci s-ar putea argumenta că adevărate sau false nu sunt propozițiile, ci *judecățile* pe care le exprimă acestea. Atunci, înseamnă că prin (1) urmărim acum să exprimăm o judecată.

contextul în care prezidează afirmarea sau negarea unei propoziții și cel în care urmărim să detectăm dacă o proprietate aparține sau nu unui obiect, critica lui Russell la adresa teoriei obiectelor a lui Meinong se zbate în gol. Sau, o dată ce deosebim între contextul care prezidează atribuirea sau neatribuirea unei proprietăți unui obiect și cel în care folosim expresiile respective pentru a referi la obiecte, teoria referinței a lui Kripke-Putnam capătă o nouă întemeiere; tot așa, deosebind între contextul referinței și cel al adevărului se poate separa un realism al teoriilor față de unul al entităților etc. Acestea au fost exemplele amintite mai devreme. Or, se pot găsi numeroase alte exemple (și poate că voi avea vreodată prilejul să cercetez unele dintre ele).

Dar vom avea de câștigat prin aplicarea acestei distincții și în cazul susținerilor existențiale. Mai întâi, ele pot fi tratate propozițional: deci ne putem întreba asupra comportamentului logic al propoziției (3) sau al propoziției (4). Însă e foarte interesant să vedem ce se întâmplă când tratăm nepropozițional aceste susțineri. Astfel, (3) ar putea servi și în scopul de a susține că W. Scott are proprietate existenței. Această susținere ar putea fi luată ca având sens, iar atunci cercetarea se va concentra pe determinarea împrejurării dacă W. Scott există sau nu; sau, ea va fi luată ca fiind fără sens – și atunci se vor produce argumente că existența nu e o proprietate care poate fi atribuită cu sens unui obiect individual.

Dar (3) ar putea fi privită și altfel, în *contextul referinței*. În acest caz, cel ce susține că

(3) W. Scott există

urmărește să arate că expresia „W. Scott" referă. Ca și în cazul precedent, vom putea să găsim aici două situații. Fie se va susține că, o dată cu (3), am admis că „W. Scott" referă, iar o dată cu respingerea lui (3) am respins că „W. Scott" referă; fie se va susține că această punere a problemei e greșită, că deci chiar dacă respingem pe (3) încă nu am tranșat în privința împrejurării dacă expresia „W. Scott" referă.

Eu accept această a doua strategie. Atunci când vrem să legăm ideea de referință de cea de existență, nu putem pur și simplu să confundăm planul logic al referinței cu cel al contingentului, în

care unele lucruri se întâmplă să existe. Sigur, nu resping ideea că logica şi existenţa trebuie cumva corelate; mai mult, cum voi argumenta pe larg în cea de-a doua parte a lucrării de faţă, eu susţin că putem dovedi existenţa unor *entităţi anselmiene* – ceea ce cred că e grăitor în acest sens. Dar a lega *direct* referinţa de realitate, precum în parmenidiana axiomă a referinţei – nu putem referi decât la ceea ce există! – îmi pare chestionabil din cel puţin două motive: pe de o parte, se face confuzia pe care o menţionam; pe de alta, ar fi mult prea facil, prea nemuncit să realizăm astfel conexiunea dintre logică şi existenţă. Cred că aici trebuie să deosebim între două lucruri. Mai întâi, s-ar putea crede că existenţa obiectului numit e o condiţie necesară pentru ca referinţa să fie încununată de succes. Dar aceasta e o altă amăgire cu care ne farmecă gramatica (cea de-a doua pe care o anunţam).

Dimpotrivă, eu consider că relaţia dintre referinţă şi existenţă poate fi formulată mai precis ca

(5) Dacă „W. Scott" ar referi, atunci W. Scott ar exista.

Prin (5), putinţa de a referi prin expresia „W. Scott" nu depinde de efectiva existenţă a lui W. Scott; e nevoie, potrivit lui (5), să se accepte doar că *dacă* „W. Scott" ar referi, *atunci* W. Scott ar exista. Mai devreme am produs două reconstrucţii ale acestei abordări. Am zis, pe de o parte, că susţinerile existenţiale trebuie privite ca „oblice" (în sensul lui Frege); am zis, pe de altă parte, că referinţa nu e legată de existenţa efectivă, ci de intenţia de a referi la ceva existent.

În chestiuni filosofice, încrâncenările nu trebuie să-şi afle rostul. Eu nu ţin atât de mult la cele două reconstrucţii propuse; ele, repet, nu sunt decât moduri (poate consistente între ele, cum ar decurge din posibilitatea de a le îngloba pe ambele într-o teorie a referinţei) de a interpreta o anumită susţinere. Mai mult preţ pun pe o susţinere de genul lui (5); şi cred că am profita mai mult dacă, admiţând-o provizoriu, am încerca să vedem cât de bine am putea să o reconstruim şi cât de puternice ar fi obiecţiile în contra acestei reconstrucţii.

Dacă trebuie să deosebim între împrejurarea că reuşim să referim şi împrejurarea că entitatea la care vrem să referim şi există, totuşi – iar aici e cel de-al doilea lucru care ziceam că se

cuvine abordat o dată ce luăm în discuție relația dintre referință și existență – îmi pare că ne stă totuși în putință să creăm o punte între cele două tărâmuri. Puntea pe care o vizează parmenidianul, am remarcat deja, nu îmi pare deloc sigură. Cred însă că am putea să ne sprijinim cu încredere pe o alta – cea care e construită cu ajutorul *postulatului anselmian:*

(PA) Anumite entități sunt astfel încât putința de a referi la ele e o condiție atât necesară cât și suficientă a existenței lor.

Până acum nu am argumentat însă decât că acest postulat e plauzibil. A venit însă timpul să producem o *elaborare constructivă*, nu doar formală, a lui. Iar acest lucru e obiectivul capitolelor următoare.

PARTEA a II-a:

ABORDAREA MODALĂ A ARGUMENTULUI ONTOLOGIC

IV. LUMILE POSIBILE: CE ESTE EXISTENȚA?

1. Formula leibniziană a argumentului ontologic

În vremea lui Leibniz, două tradiții de abordare a argumentului ontologic își revendicau de partea lor dreptatea. Una, după care argumentul este valabil, era cea care, coborând de la episcopul de Canterbury, aflase în Descartes un al doilea întemeietor; cealaltă era a scolasticilor care, în frunte cu doctorul angelic, Toma d'Aquino, trataseră acest argument ca un paralogism. Filosoful german admite că, desigur, ceva e greșit în argumentație, în forma sa anselmiană. Dar, defecțiunea, crede el, nu este ireparabilă: avem a face cu o demonstrație imperfectă – dar perfectibilă. E vorba, în speță, de faptul că demonstrația

> „presupune ceva care abia trebuie dovedit pentru a dobândi o siguranță matematică: căci ea presupune, în chip tacit, că ideea unei Ființe pe deplin mare sau pe deplin perfectă este posibilă și că nu implică nici o contradicție. Și e deja ceva ca, prin această remarcă, să se arate, *presupunând că Dumnezeu este posibil*, că *el există* și că acesta e privilegiul doar al divinității. Avem dreptul să presupunem posibilitatea oricărei ființe, și mai cu seamă a lui Dumnezeu, până când nu se arată contrariul. Astfel încât acest argument metafizic ne dă deja o concluzie morală demonstrativă, care susține că, în starea actuală a cunoștințelor noastre, trebuie să socotim că Dumnezeu există și să acționăm potrivit acesteia. Dar va trebui, cu toate acestea, să dorim să obținem demonstrația cu o siguranță matematică"*.

---

* G.W. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Flammarion, Paris, f.a., p. 386. De notat că și celălalt argument al lui Descartes privind existența lui Dumnezeu – cel „a posteriori" – după care, întrucât noi avem ideea de Dumnezeu, aceasta trebuie să corespundă originalului, presupune, zice Leibniz, că în noi se găsește o astfel de idee, deci că Dumnezeu este posibil.

Aici se găseşte, în întregul său, argumentul leibnizian. Anume: că Dumnezeu este posibil e o premisă ce *abia trebuie dovedită*; pe de altă parte, *putem să admitem* această premisă, căci dacă nu am face aşa, ar însemna că am presupune că există o dovadă efectivă a imposibilităţii lui Dumnezeu. Or, consideră Leibniz, pentru acest lucru nu putem avea niciodată o certitudine deplină.

Se poate susţine că *Dumnezeu este posibil*? Leibniz îşi încordează exact aici forţele, încercând să producă cât mai multe linii de argumentare în acest sens. Convingerea sa era că, dacă temeiurile unei idei sunt multiple, plauzibilitatea ei este, la rândul său, mai mare. O primă linie de argumentare, pe care Leibniz o pune în faţă, menţionând apăsat caracteristica ei de a fi „nouă şi incontestabilă"[1], este a armoniei prestabilite. Fiece spirit fiind o lume aparte, fiindu-şi suficient lui însuşi şi fiind independent de orice altă creatură, implicând în sine infinitul, exprimând Universul, este tot atât de subzistent, tot atât de absolut ca însuşi Universul creaturilor. Aşadar, „trebuie să socotim că în acest Univers el trebuie să figureze totdeauna în modul cel mai propriu de a contribui la perfecţiunea societăţii tuturor spiritelor". Proba existenţei lui Dumnezeu, care decurge de aici, „este de o claritate surprinzătoare. Căci acordul acesta desăvârşit între atâtea substanţe care nu au nici o comunicaţie între ele nu poate decurge decât din cauza lor comună"[2]. Prin ideea armoniei prestabilite se explică felul în care se produc ordinea, armonia, frumuseţea din Univers. Leibniz recunoaşte că acestea se explicau şi înaintea sa prin invocarea fiinţei divine. Or, certitudinea obţinută pe acea cale era doar *morală*: prin armonia prestabilită, ea devine *metafizică*[3]. Aceasta e, în fond, dovada pe care Kant a numit-o fizico-teologică. Însă după Kant poate fi folosită pentru a o ajuta pe cea ontologică: şi aceasta pentru că „la baza dovezii fizico-teologice despre existenţa unei fiinţe originare ca fiinţă supremă se află dovada cosmologică, iar la baza acesteia, dovada ontologică"[4].

O a doua linie de argumentare constă în ceea ce Kant numea „dovada cosmologică". Că Dumnezeu este posibil se arată astfel: „de vreme ce există făpturi contingente, acestea nu pot avea

rațiunea lor ultimă, adică suficientă, decât în ființa necesară, care își are temeiul existenței sale în ea însăși"[5].

Amândouă aceste argumentări sunt a posteriori; ele merg astfel: se pleacă de la realitatea, cunoscută prin experiență, a unor noțiuni (de pildă, în cea de-a doua situație, a făpturilor contingente); or, subliniază Leibniz, „ceea ce există în mod actual este în orice caz posibil"[6]. Apoi, pe temeiul acestui posibil, continuăm analiza; dacă nu întâmpinăm nici o contradicție, înseamnă că și noțiunea la care am ajuns – cea de Dumnezeu, în cazul nostru -- este posibilă.

Dar este la îndemână și o altă tactică de atacare a problemei: cea care procedează a priori. Anume „se rezolvă noțiunea în rechizitele sale, adică în alte noțiuni a căror posibilitate o cunoaștem și despre care știm că nu au nimic incompatibil". Desigur, noi putem avea conceptul de Dumnezeu, înțeles ca o ființă perfectă; dar astfel deținem o definiție numai *nominală* a lucrului, care reține numai notele trebuitoare pentru a-l distinge: știm că Dumnezeu e ființa perfectă. Dar rezultă de aici că Dumnezeu este și posibil, adică rezultă că avem prin aceasta și o definiție *reală*? Întrebarea e legitimă, fiindcă nu orice noțiuni pot fi legate între ele *salva possibilitate*[7]. Că e așa se vede și dintr-un exemplu: ideea despre cea mai repede mișcare nu exprimă o posibilitate. Chiar dacă avem o definiție nominală a ideii de cea mai repede mișcare, prin aceasta nu avem încă și o definiție reală a ei. Într-adevăr, zice Leibniz, „să presupunem că o roată se învârtește cu «iuțeala cea mai mare». Cine nu vede că, prelungind una din spițele roții, la extremitatea ei mișcarea va fi mai repede decât aceea a unui cui de pe circumferința roții; împotriva ipotezei, așadar, mișcarea acesteia nu este «cea mai repede»"[8].

Prin urmare, *supozițiile de posibilitate nu sunt triviale*. Eu pot avea conceptul de cel mai mare număr sau conceptul de cea mai mare figură. Însă, din definiția nominală a acestora nu decurge și că am, de asemenea, o definiție reală a celui mai mare număr ori a celei mai mari figuri. Fiindcă ambele concepte implică o contradicție*: într-adevăr, oricât de mare ar fi numărul considerat,

* G.W. Leibniz, *Discours de métaphysique*, J. Vrin, Paris, 1929, pp. 25-26. Nu există o analogie, după Leibniz, între concepte

contradictorii precum acestea două şi concepte de *cea mai mare ştiinţă* ori *cea mai mare putere*. Acestea din urmă, sugerează Leibniz, nu conduc defel la imposibilitate. A fi mare ca număr, a fi mare spaţial, aceste atribute nu au un *maxim intrinsec*. Dar, zice Leibniz, a şti are un maxim: cea mai mare ştiinţă, omniştiinţa; şi tot aşa, a fi puternic are un maxim: cea mai mare putere, atotputernicia. Aşadar, conchide Leibniz, puterea şi ştiinţa sunt perfecţiuni. E perfecţiune un atribut pentru care se poate dovedi că există un maxim; iar acel atribut aparţine lui Dumnezeu atunci când este luat într-un grad maxim. Ştiinţa, de pildă, aparţine lui Dumnezeu ca omniştiinţă.

Distincţia dintre cele două feluri de atribute e folositoare atunci când vrem să respingem cel mai faimos – primul în ordinea apariţiei – argument împotriva dovezii lui Anselm din Canterbury. Călugărul Gaunilo, contemporanul său, sugerase că, urmând aceeaşi cale ca şi Anselm, se poate arăta că există, pierdută în imensitatea oceanului, o insulă perfectă, neîntrecută de nici o alta în orice atribute am putea considera. Iată cum formulează A. Plantinga (în *God, Freedom and Evil*, W. B. Eardmans, Michigan, 1980, pp. 90-91) această strategie de respingere a argumentului lui Gaunilo:

> „Calităţile care contează pentru mărime în cazul insulelor – numărul de palmieri, cantitatea şi calitatea nucilor de cocos, de exemplu – nu au, cele mai multe, un *maxim intrinsec*. Adică, nu există vreun grad al productivităţii sau al numărului de palmieri... astfel încât să fie imposibil ca o altă insulă să manifeste şi mai mult acea calitate. Aşadar, ideea despre o cea mai mare insulă posibilă este una inconsistentă sau incoerentă. Nu e posibil să existe un astfel de lucru... Dar nu stă pe acelaşi fundament argumentul lui Anselm? Dacă ideea despre o cea mai mare insulă posibilă este inconsistentă, nu cumva e tot aşa şi ideea despre o cea mai mare fiinţă posibilă? Poate că nu... E limpede că Anselm are în minte proprietăţi precum înţelepciunea, cunoaşterea, puterea şi superioritatea morală sau perfecţiunea morală. Dar nu e nici un dubiu că, de exemplu, cunoaşterea are un maxim intrinsec."

E interesant să notăm că o strategie asemănătoare de a dovedi inconsistenţa noţiunii de insulă perfectă a fost dezvoltată încă de Bonventura (1221-1274). Potrivit lui Bonaventura (v. *De misterio Trinitatis*, I, I,21-24), această noţiune cuprinde o *opposito in adjecto*;

pot gândi un altul mai mare decât el; şi oricât de mare ar fi o figură, pot gândi o alta şi mai mare*. Acum, argumentul ontologic merge în felul următor:

> „tot ceea ce urmează din ideea sau definiția unui lucru poate fi afirmat ca predicat despre acel lucru. Din ideea de Dumnezeu (adică a ființei celei mai perfecte, ființă decât care o alta mai mare nu poate fi cugetată) decurge existența. (Căci ființa cea mai perfectă cuprinde toate perfecțiunile, în numărul cărora se află şi existența). Aşadar, existența poate fi afirmată ca un predicat al lui Dumnezeu"[9].

Am avea, prin urmare:

(1) Dacă X = df. cel care are notele A, B, C.., atunci X este A, este B etc.

(2) Dumnezeu = df. cel care are notele (perfecțiunile) existență... etc.

(3) Dacă Dumnezeu = df. cel care are notele (perfecțiunile) existență... etc., atunci Dumnezeu este existent (= există),... etc. (din (1), prin particularizare).

(4) Dumnezeu există. (din (2) şi (3)), aplicând regula *modus ponens***)

Dar, zice Leibniz, concluzia nu e trasă corect: (2) nu e de ajuns; trebuie să deținem ceva suplimentar. Căci dacă definim un

---

căci noțiunea de insulă denotă o entitate care, nefiind decât o insulă, este imperfectă în sine, iar adăugarea atributului perfecțiunii duce imediat la contradicție.

* Accentuez: concluzia pe care suntem îndreptățiți să o tragem de aici este că supozițiile de posibilitate nu sunt triviale. Desigur, s-ar putea sugera că exemplele lui Leibniz nu sunt dintre cele mai fericite: argumentul lui că nu există o cea mai mare viteză nu ține în perspectiva fizicii de astăzi; şi tot aşa, folosind logica modernă am putea produce contraargumente puternice la susținerea că ştiința are un maxim. Însă acest lucru nu schimbă sensul demersului lui Leibniz: anume că trebuie să fim cu băgare de seamă ori de câte ori facem o supoziție de posibilitate.

** *Modus ponens* este regula următoare: dacă admitem *H* şi de asemenea admitem că *H* implică pe *G*, atunci admitem *G*.

anumit lucru ca fiind cel care se mişcă cel mai repede, nu înseamnă decât că l-am definit nominal, nu şi real. Într-adevăr, putem defini noţiuni contradictorii. Dificultatea ce rezultă de aici e gravă: „din noţiuni care cuprind contradicţii se pot trage în acelaşi timp concluzii opuse, ceea ce este absurd". De exemplu, din noţiunea unui pătrat rotund decurge că acesta este şi pătrat, dar şi rotund; or, fiindcă e rotund, el nu e pătrat – concluzii opuse. Atunci, dacă noţiunea unei fiinţe perfecte e contradictorie, am putea ajunge la aceleaşi absurdităţi*. Prin urmare, (2) nu ne garantează posibilitatea de a deriva pe (4). „În realitate însă, scrie Leibniz, trebuie să se ştie că de aici rezultă numai că, dacă Dumnezeu este posibil, urmează că el există. Căci nu putem folosi în argumentarea noastră, cu deplină certitudine, definiţii, înainte de a şti că ele sunt reale, sau că nu cuprind nici o contradicţie"[10]. Prin urmare, pentru a conchide (4). în argumentul de mai sus avem nevoie de o premisă suplimentară:

(1.1) Cel care cuprinde notele A, B, C.. este posibil (= necontradictoriu)**.

Fără noua premisă, tot ce putem deduce este:

(4.1) Dacă Dumnezeu este posibil, atunci există.

Iar dacă vrem să obţinem concluzia (4), avem nevoie de premisa

(1.2) Dumnezeu este posibil.

> „Nu e de ajuns, aşadar, să cugetăm la fiinţa cea mai perfectă, ca să putem afirma că avem ideea ei; iar în demonstraţia pe care am prezentat-o puţin mai înainte, spre a putea conchide în mod valabil trebuie arătată sau

---

* În fond, dacă această noţiune e contradictorie, putem deduce orice consecinţă dorim: în particular, putem deduce pe : (4) Dumnezeu există, dar şi opusa ei: (4') Dumnezeu nu există.

** Azi se discută mult dacă posibilitatea se defineşte cu ajutorul ideii de necontradicţie, sau invers. Nu intrăm în detalii. Ceea ce are nevoie aici Leibniz e că dacă ceva e posibil, atunci e necontradictoriu, sau, prin contrapoziţie: dacă ceva e contradictoriu, atunci e imposibil. Implicaţia inversă – dacă ceva e necontradictoriu, atunci e posibil – deşi rezonabilă, nu e necesară în argumentare. (Interpretez astfel cunoscutele pasaje din *Eseuri de teodicee*, paragrafele 173-174.)

> presupusă posibilitatea ființei celei mai perfecte. E drept că nimic nu este mai adevărat decât că avem ideea lui Dumnezeu și că ființa cea mai perfectă este nu numai posibilă, dar chiar necesară. Totuși, argumentul nu este concludent."[11]

Se poate arăta a priori posibilitatea lui Dumnezeu? Leibniz produce două răspunsuri afirmative: unul tare, unul mai slab. Să începem cu cel *tare*. Cum am văzut, tactica de argumentare a priori cere doi pași: 1) să se rezolve noțiunea de Dumnezeu în notele sale – perfecțiunile sale; 2) să se arate că prin punerea împreună a acestora nu ia naștere contradicția. Perfecțiunile sunt atribute afirmative; ele exprimă nemărginirea într-un sens al lui Dumnezeu („nemărginirea", deși gramatical este un atribut negativ, este din punct de vedere „metafizic" un atribut afirmativ!); or, conjugând atribute afirmative nu avem cum să pășim în contradictoriu. Iar de aici se va putea conchide: conceptul de Dumnezeu este posibil. Iată acest raționament în *Monadologia*:

> „deoarece nimic nu poate împiedica posibilitatea a ceea ce nu cuprinde în sine nici o mărginire, nici o negație și, în consecință, nici o contradicție, aceasta ajunge pentru a cunoaște a priori că Dumnezeu există."[12]

Cu aceasta, nimic nu mai împiedică formularea argumentului ontologic în varianta lui leibniziană. Să notăm că, în acest loc, spre deosebire de Anselm și Descartes, Leibniz nu mai apelează la ideea de perfecțiune. El observă că rezultatul dorit poate fi obținut chiar cu mai mare ușurință decât dacă îl gândim pe Dumnezeu utilizând nu ideea de perfecțiune, ci pe cea de necesitate: deci, dacă îl gândim pe Dumnezeu ca pe o ființă necesară[13]. Dar dacă așa stau lucrurile, atunci argumentul se simplifică:

(1) Dumnezeu = ființa necesar existentă.

(2) Dumnezeu este posibil.

(3) Dacă este posibilă o ființă necesar existentă, atunci acea ființă există.

În concluzie:

(4) Dumnezeu există.

Cum în demonstrația (1)-(4) noțiunile de existență și posibilitate intervin într-un chip esențial, voi spune că argumentul

leibnizian este *versiunea modală a argumentului ontologic*. Noțiunile de necesitate și posibilitate sunt corelate; aceasta, în sensul că se pot defini una cu ajutorul celeilalte. Spunem, de pildă, că Dumnezeu e necesar să existe dacă și numai dacă nu e posibil ca Dumnezeu să nu existe, și invers, spunem că Dumnezeu e posibil să existe dacă și numai dacă nu e necesar să nu existe.

Să ne oprim acum puțin asupra premisei (3) a argumentului ontologic leibnizian: Dacă o ființă necesar existentă este posibilă, atunci acea ființă există*. Este esențial să observăm încă de pe acum că (3) este ambiguă. Știm că ea poate fi înțeleasă în două moduri: unul *de dicto*, altul *de re*. Pentru a marca mai limpede în ce constă diferența dintre cele două, să luăm în discuție următoarele două propoziții:

(5.1) Ființa perfectă este în chip necesar atotștiutoare;

(5.2) Este necesar ca ființa perfectă să fie atotștiutoare.

Modalitatea exprimată în propoziția (5.1) este *de re*; cea exprimată în propoziția (5.2) – *de dicto*. (5.2) spune că o anumită propoziție, propoziția

(5) Ființa perfectă e atotștiutoare.

este adevărată, și anume în chip necesar. Dimpotrivă, (5.1) nu susține nimic despre statutul modal al vreunei propoziții; ea spune pur și simplu, că ființa perfectă are – și aceasta în chip necesar – atributul de a fi atotștiutoare. Deosebirea dintre (5.1) și (5.2), pe care încearcă să o redea denumirile „de re" și „de dicto", e aceea că în timp ce prima privește proprietățile (necesare) ale unui obiect (*res*), cea de-a doua privește statutul *modal* al unei propoziții (în cazul nostru, faptul că (5) este necesară), care e parte a vorbirii (*dictum*).

Să presupunem că lucrurile ar sta astfel încât ființa perfectă nu ar exista. Altfel zis, că presupunem că există o „lume posibilă" în care ființa perfectă nu există. Dar atunci e fals în acea lume că ființa perfectă e atotștiutoare. Cel mai popular motiv avansat de filosofi, pentru a susține acest lucru, pare să fie astăzi următorul. În propoziția: (5) Ființa perfectă e atotștiutoare, expresia „ființa

* Forma ei logică va fi evidențiată și discutată pe larg în primul paragraf al capitolului al V-lea. De aceea, nu voi insista aici asupra acesteia.

perfectă" e o descripție definită. Atunci propoziția poate fi analizată, în maniera lui Russell, ca o conjuncție între următoarele trei condiții:

1) Există o ființă perfectă.

2) Acel ceva care e o ființă perfectă e unic.

3) Acel ceva e atotștiutor.

Dar primului termen al acestei conjuncții, potrivit presupunerii, nu îi corespunde ceva în acea lume. Ca urmare, conjuncția ca întreg e falsă și deci e falsă și propoziția: „Ființa perfectă e atotștiutoare". Dacă însă nu în toate lumile posibile e adevărată propoziția că ființa perfectă e atotștiutoare, atunci nu e adevărat nici că e necesar ca ființa perfectă să fie atotștiutoare – adică (5.2) nu e adevărată. Într-adevăr, dacă ea ar fi necesar adevărată, nu am putea admite că lucrurile ar putea fi altfel încât ea să fie falsă.

Dar (5.1) rămâne adevărată și dacă facem această presupunere. Căci, potrivit lui (5.1), tot ceea ce trebuie să admitem e că ființa perfectă există în lumea reală, nu neapărat și într-o altă lume posibilă, și că această ființă existentă în lumea reală are în mod necesar proprietatea de a fi atotștiutoare – că, deci, în orice stare ar fi lucrurile, ea e atotștiutoare.

În ochii unui teist o atare presupunere va putea apărea însă ca nesatisfăcătoare; într-adevăr, se *presupune că Dumnezeu* există, dar numai în chip contingent. Căci, chiar dacă există în unele lumi posibile, în altele nu e astfel. Dar, va sugera teistul, a exista numai contingent nu e suficient din punct de vedere religios. Iată cum argumentează în acest sens J.N. Findlay:

> Nu putem să nu avem sentimentul că un obiect care merită venerația noastră nu poate fi un lucru care există doar *întâmplător*, nici unul de care obiectele celelalte doar *întâmplător* depind de el. Obiectul adevărat al reverenței religioase trebuie să nu fie unul căruia doar realitățile care există *efectiv* nu i se pot opune: el trebuie să fie unul astfel încât o atare opoziție să fie total *inconceptibilă*... Nu doar că existența celorlalte lucruri nu poate fi de negândit fără el, dar însăși neexistența lui trebuie, în orice împrejurări, să fie de negândit.[14]

Să admitem atunci, de dragul argumentului, că ființa perfectă este atotștiutoare, și aceasta nu numai în lumea noastră, ci și în orice altă lume posibilă. Însă nimic nu ne constrânge să acceptăm și că ființa perfectă care există în lumea noastră e aceeași cu ființa perfectă care există într-o altă lume posibilă. Atunci. în fiecare din cele două lumi posibile va exista câte o ființă perfectă, care, în lumea în care există, este atotștiutoare.

În această situație, propoziția:

(5) Ființa perfectă este atotștiutoare

va fi adevărată în orice lume posibilă; de aceea, propoziția *de dicto* (5.2) va fi adevărată. Pe de altă parte, propoziția *de re* (5.1) va fi falsă; ea spune că *această* ființă, care este perfectă în lumea noastră, în orice altă lume posibilă este atotștiutoare. Dar, potrivit presupunerii, există, dimpotrivă, o altă lume în care ființa perfectă – și în același timp atotștiutoare – este o altă ființă decât cea care este perfectă în lumea noastră.

Să aplicăm acum distincția *de dicto – de re* premisei (1) a argumentului leibnizian. Într-o citire *de dicto*, ea va spune că în mod necesar Dumnezeu există. Atunci premisa (3) devine:

(3D) Dacă este posibil că în mod necesar Dumnezeu există, atunci Dumnezeu există.

Premisa (3D) are următoarea formă logică:

(B) Dacă e posibil ca propoziția *p* (aici: „Dumnezeu există") să fie necesară, atunci propoziția *p* este adevărată.

Așa cum vom vedea în capitolul următor, expresia (B) este considerată de mulți filosofi și logicieni ca validă (ea a primit numele de *principiul lui Brouwer*; cf. în acest sens appendix-ul I: *Logici modale*).

Într-o citire *de re*, premisa (1) spune însă cu totul altceva: că Dumnezeu există în mod necesar. Să presupunem că Dumnezeu este ființă perfectă – atotștiutoare, atotputernică, desăvârșit de bună etc. Înțeleasă *de re*, premisa (1) spune că ființa care realmente este atotștiutoare, atotputernică, desăvârșit de bună etc. există în chip necesar; înțeleasă *de dicto*, premisa (1) spune altceva: că în orice „lume posibilă" există o (singură) ființă atotștiutoare, atotputernică, desăvârșit de bună etc. Dar, desigur, s-ar putea ca într-o lume posibilă aceste perfecțiuni să fie avute de o ființă

diferită de ființa care *realmente* este atotștiutoare, atotputernică, desăvârșit de bună etc. Prin urmare, sub cele două citiri premisa (1) spune lucruri diferite.

Să trecem acum la premisa (3). Potrivit interpretării *de re* a lui (1), ea devine:

(3R) Dacă este posibil ca Dumnezeu să existe în mod necesar, atunci Dumnezeu există.

Acum nu mai e atât de ușor ca în cazul lui (3D) să vedem dacă (3R) este adevărată. Sigur, încă nu ne putem pune problema de a determina dacă ea este adevărată; pentru aceasta, avem nevoie de unelte logico-filosofice pe care încă nu le-am introdus. Dar faptul că trebuie să deosebim între cele două interpretări ale premisei (3) e deja un punct câștigat.

Să trecem mai departe și să ne aplecăm asupra premisei (2): Dumnezeu este posibil. Cei mai mulți autori recunosc că ea e piatra de încercare a acestei variante a argumentului ontologic. Cum s-a mai spus, Leibniz oferă două genuri de răspunsuri – diferite în ce privește forța lor – la întrebarea dacă se poate dovedi a priori că Dumnezeu este posibil. Despre cel tare am discutat: urmează să spunem câteva cuvinte despre răspunsul *slab*.

Leibniz sugerează că problema posibilității ființei divine poate fi cercetată apelându-se la noțiunea de *prezumție*. Pentru a vedea despre ce e vorba, să luăm o analogie cu o situație din drept; într-un proces se face prezumția că acuzatul e nevinovat atâta timp cât nu i s-a dovedit vinovăția. Tot așa, în abordările filosofice, am avea o regulă de forma:

(P) Trebuie să facem întotdeauna prezumția că ceva este posibil, cât timp nu i s-a dovedit imposibilitatea.

În cazul care interesează aici, facem prezumția că propoziția: „Dumnezeu, ca ființă necesară, există" este posibilă, dacă nu s-a dovedit că aceasta e imposibilă. Iată de altfel cum explică Leibniz această procedură a prezumției:

> „Orice ființă trebuie cugetată ca posibilă cât timp nu se dovedește contrariul, cât timp nu se arată că ea nu e în nici un chip posibilă. Aceasta eu numesc *prezumție*, ceea ce e incomparabil mai mult decât simpla *supoziție*, pentru că cele mai multe supoziții trebuie să nu fie admise decât

dacă sunt dovedite; dar orice are prezumție în favoare sa trebuie să treacă drept adevărat cât timp nu e respins. De aceea, în virtutea acestui argument, existența lui Dumnezeu are prezumție în favoarea sa, deoarece ea nu necesită nimic altceva în afara posibilității. Iar posibilitatea este presupusă întotdeauna și trebuie ținută ca adevărată cât timp nu i se dovedește imposibilitatea. Astfel, acest argument are forța de a transfera asupra oponentului greutatea demonstrației. Dar, întrucât imposibilitatea nu va fi niciodată dovedită, existența lui Dumnezeu trebuie luată ca adevărată"[15].

Prin urmare, procedura prezumției are următorul rost: în loc ca teistul să dovedească că premisa (2): Dumnezeu (ființa necesară) este posibil e adevărată, el cere oponentului său să demonstreze contrariul: că Dumnezeu e imposibil. Or, acest lucru pare cel puțin tot atât de greu pe cât e să se argumenteze în favoarea lui (2). În felul în care formulează Leibniz problema, se deschide într-adevăr o cale promițătoare de a desfășura cu succes argumentul ontologic în varianta sa modală: căci, cum pe bună dreptate subliniază el, imposibilitatea nu va fi niciodată dovedită – dacă înțelegem că se are în vedere o probă mai presus de orice îndoială „metafizică". Din păcate însă, această strategie leibniziană e dificil de elaborat în chip satisfăcător*. Anume, principiul (P) favorizează posibilitatea, dar este larg într-atât încât permite să-l putem îndrepta și împotriva teistului. Să luăm propoziția: „Nu există Dumnezeu". În absența unei demonstrații de imposibilitate – deci în absența unei demonstrații că e imposibil să existe Dumnezeu (conceput a ființa necesar) – putem accepta această propoziție ca posibilă. Însă, dacă principiul (P) e folosit și în felul în care dorește Leibniz, se ajunge la o contradicție. Într-adevăr, cu ajutorul lui (P) argumentul ontologic permite să conchidem că: „Dumnezeu (ființa necesară) există" e o propoziție adevărată și, mai mult, că e *necesar adevărată*; dar acest lucru vine în contradicție cu acceptarea posibilității lui „Nu există Dumnezeu" (ființa necesară).

---

* În continuare urmez, în mare, argumentarea lui R.M. Adams, din *Presumption and the Necessary Existence of God.*

Cum ar putea atunci un teist să edifice principiul (P) pentru ca acesta să slujească scopurilor sale, dar nu şi celor ale oponentului său? El ar putea observa că dorita sa concluzie:

(4) Dumnezeu (ființa necesară) există

deşi nu e dovedită ca adevărată, dacă ar fi astfel, nu ar fi adevărată numai în mod *contingent*. Bunăoară nu ştim dacă e adevărată conjectura lui Goldbach: orice număr par este suma a două numere prime; dar dacă ea e adevărată, e necesar să fie adevărată. La fel şi cu (4). Atunci, s-ar putea modifica principiul (P) în felul următor:

(P') Trebuie să facem întotdeauna prezumția că existența este posibilă, cât timp nu i s-a dovedit imposibilitatea.

Deşi ideea este extrem de simplă, vom întâmpina dificultăți teribile în încercarea de a o face mai precisă. De aceea, cititorul este rugat să-şi amâne verdictul asupra acestei strategii şi să aibă răbdarea de a ne urmări în hățişurile argumentării, până când, ieşiți poate la lumină, vom putea pune, de data aceasta mai clar şi mai distinct, această ipoteză*.

2. Esențialism şi modalități de re

Vom începe prin a relua o distincție fundamentală: cea dintre modalitățile *de dicto* şi *de re*. Când spun: „E necesar ca Socrate să fie om", expresia „e necesar" se aplică unei propoziții, unui *dictum*: „Socrate este om"; folosesc această expresie pentru a spune că propoziția, *dictum*-ul „Socrate este om" nu poate fi falsă. Pe de altă parte, zicând: „Socrate e în mod necesar om" nu afirm nimic despre vreo propoziție; dimpotrivă, zic că Socrate are o anumită proprietate (aceea de a fi om), şi aceasta în mod necesar. Nu mai afirm ceva despre un *dictum*, ci despre un obiect, *res*; spun că el nu ar fi putut să nu aibă o proprietate, anume aceea de a fi om. (Să notăm, de asemenea, următorul lucru: argumentarea de față se concentrează asupra consecințelor ce rezultă din *acceptarea* unor propoziții modale, precum cele date aici ca exemplu. Dar

* A se vedea în acest sens, mai jos, apelul lui D. Lewis la principiul „saturației".

aceasta nu angajează nimic într-o altă chestiune: dacă atare propoziții modale sunt adevărate sau nu).

Acum, dacă admit că Socrate este în mod necesar om, aș putea reformula acest lucru zicând că a fi om este o proprietate *esențială* a lui Socrate. Așadar, acea proprietate pe care o atribui unui obiect cu ajutorul unei modalități *de re* este esențială aceluia. Dacă, deci, cineva acceptă ca adevărate propozițiile modale *de re* precum „Socrate e în mod necesar om", atunci el va trebui să admită că unele proprietăți ale obiectelor sunt esențiale acestora, că acele obiecte nu ar putea să nu le aibă. Aceasta, spre deosebire de alte proprietăți, pe care, deși le posedă, obiectele ar fi putut prea bine să nu le aibă. E adevărat că Socrate are proprietatea de a fi soțul Xantipei, dar de bună seamă că aceasta nu-i este o proprietate esențială: el ar fi putut să se căsătorească cu altcineva ori să nu se căsătorească deloc. Așadar, cineva poate să admită propoziția „Socrate e în mod necesar om", dar să respingă propoziția „Socrate e în mod necesar soțul Xantipei". Cel care procedează astfel va fi numit *esențialist*.

Dar dacă cineva acceptă ca adevărată o propoziție necesară *de dicto*: „E necesar ca Socrate să fie om", nu rezultă și de aici că el este esențialist, că pentru el a fi om e o proprietate esențială a lui Socrate? Și dacă respinge ca falsă propoziția „E necesar ca Socrate să fie soțul Xantipei", nu cumva decurge de aici că pentru el a fi soțul Xantipei nu e o proprietate esențială a lui Socrate? Esențialistul va răspunde: *nu*. Motivul pentru care suntem tentați să acceptăm un răspuns afirmativ se reazemă pe confuzia dintre modalitățile *de dicto* și cele *de re*. Atunci când zic că a fi om e proprietate esențială a lui Socrate, admit că *acest* obiect, Socrate, nu ar putea să nu fie om: oricum ar fi (fost) să fie lumea, deci în orice stare posibilă a ei – în orice „lume posibilă" – *acest* obiect, dacă există, este om; dar când zic că e necesar ca Socrate să fie om, nu sunt nevoit să accept o atare consecință: acest individ care e Socrate în lumea reală s-ar putea să nu fie om într-o altă lume posibilă; dar în această lume posibilă, dacă un obiect este Socrate, atunci el trebuie să posede atributul de a fi om. Însă, dacă realul Socrate există în acea lume, nu e obligatoriu ca el să fie *același* cu obiectul care, în acea lume, este Socrate.

Alte motive care vizează aceeași concluzie se pot deriva și din discuțiile ce vor fi făcute în continuare; dar nu voi insista asupra lor: e suficient fie și numai să admitem raționamente precum cel de mai sus pentru a pune în lumină această caracteristică a punctului de vedere esențialist.

Să încercăm acum să dăm o caracterizare mai precisă a poziției pe care se așază un filosof esențialist. El susține că:

(i) propozițiile modale (în particular, cele necesare) *de re* au sens;

(ii) unele sunt adevărate, altele false;

(iii) că un obiect are o proprietate în chip esențial sau nu este independent de limbajul pe care îl folosim atunci când formulăm propozițiile modale *de re* pentru a referi la acel obiect*.

În filosofia de tip analitic contemporană, anii '70 au fost martorii reabilitării esențialismului, tendință care s-a amplificat și în deceniul următor. Și e vorba de o „reabilitare" pentru că, nu cu mult timp înainte, se declanșase un atac extrem de puternic împotriva admiterii proprietăților esențiale. Direcția lui a fost clară: modalitățile *de re*: dacă se arăta că ele nu au sens, atunci esențialismul însuși ar fi fost discreditat. Campionul acestei ofensive a fost W. Quine.

Să luăm următoarea propoziție: „Există ceva care în mod necesar e mai mare decât 7". Dacă ea are sens, atunci putem indica criterii sistematice, neambigui pentru a substitui nume constante în locul variabilei implicate în cadrul ei. Dar e posibil acest lucru? Quine crede că nu: pornind de la identitatea factuală 9 = numărul planetelor, am putea să înlocuim în propoziția adevărată „9 e în mod necesar mai mare decât 7" termenul „9" cu expresia „numărul planetelor". Atunci însă obținem o propoziție evident falsă. Dar atât „9 e în mod necesar mai mare decât 7" cât și „Numărul planetelor e în mod necesar mai mare decât 7" provin din prima propoziție, înlocuind variabila cu nume care au aceeași referință. Ar rezulta deci că propozițiile *de re* nu țin cont de criterii clare de substituție.

---

* În esență, această caracterizare îi aparține lui Quine. Cf. *Three Grades of Modal Involvement*, în *The Ways of Paradox*, în special p. 173.

Cea de-a doua teză a esențialismului a fost la rândul ei pusă sub semnul întrebării. Argumentul invocat este următorul: nu putem spune în chip absolut că o propoziție este adevărată sau falsă. De pildă, eu mă întreb dacă propoziția *de re* „9 este în mod necesar mai mare decât 7" e adevărată. Dacă prin termenul „9" eu înțeleg, să zicem, *pătratul lui 3*, atunci propoziția e adevărată; dar dacă eu înțeleg prin „9" *numărul planetelor*, atunci propoziția e falsă. Așadar, determinarea valorii de adevăr a unei propoziții modale *de re* depinde de felul în care descriem obiectele despre care este acea propoziție.

Problema aceasta poate fi reluată de pe un alt plan. Anume, propoziția „9 e în mod necesar mai mare decât 7" poate fi înțeleasă ca intenționând* să spună că 9 are în chip *esențial* o proprietate – aceea de a fi mai mare decât 7. Dacă o acceptăm înseamnă că un obiect poate poseda o proprietate nu numai *de facto*, ci și esențial.

Cu aceasta, am ajuns la cea de-a treia teză a esențialismului. Să urmărim felul cum o atacă W. Kneale**. E greșit, zice el, să facem supoziția că „se poate spune că proprietățile aparțin indivizilor în chip necesar sau contingent, după caz, fără a ține seama de felurile în care ne sunt aduși în atenție acești indivizi. E fără îndoială adevărat că numărul doisprezece e în chip necesar neprim; dar cu siguranță că nu e corect să se spună că numărul apostolilor e în chip necesar neprim, doar dacă remarca e înțeleasă ca un enunț eliptic de necesitate relativă". În ce constă exact obiecția? Să reformulăm în felul următor argumentul lui Kneale: el pleacă de la identitatea

(2.1) 12 = numărul apostolilor

și de la enunțul adevărat:

---

* În prima parte a lucrării am argumentat că trebuie să deosebim ferm între faptul că un obiect x are proprietatea P și faptul că propoziția „Obiectul x este P" e adevărată. Să observăm că, potrivit acestei distincții, tezele (ii) și (iii) ale esențialismului nu trebuie confundate.

** W. Kneale, *Modality de dicto and de re*, în E. Nagel, P. Suppes, A. Tarski (eds), *Logic, Methodology and Philosophy of Science Proceedings of the 1960 International Congress*, Stanford University Press, Stanford, 1962, p. 629.

(2.2) Numărul 12 este în chip necesar neprim.

Să admitem, mai departe, că există o proprietate de a fi în chip necesar neprim. Din (2.2) rezultă desigur că

(2.2.1) Numărul 12 are proprietatea de a fi în chip necesar neprim.

Dar din aceasta şi din (2.1) putem conchide:

(2.1.1) Numărul apostolilor are proprietatea de a fi în chip necesar neprim.

Însă, de bună seamă, nu e necesar ca numărul apostolilor să fie acela care e de fapt – anume 12. Ei au fost, realmente, 12; dar nu e absurd să susținem că ei vor fi putut să nu fie exact 12. Atunci am avea:

(2.3) Numărul apostolilor nu e în chip necesar neprim

de unde, dacă admitem proprietatea de a fi în chip necesar neprim, rezultă un enunț contradictoriu lui (2.1.1): Numărul apostolilor nu are proprietatea de a fi în chip necesar neprim.

Dar premisele (2.1) – (2.2) sunt acceptate intuitiv. Atunci, cum ia naştere o contradicție? Dacă ia naştere, înseamnă fie că premisele însele sunt logic inconsistente, fie că felul în care s-au tras concluziile din ele nu e corect. Esențialistul nu poate admite prima alternativă. După el, raționamentele modale pe care le-a construit Kneale nu sunt logic valide. Obiecția esențialistului e următoarea: concluziile lui Kneale au părut a decurge logic pentru că propozițiile cu care s-a lucrat au fost manevrate într-un mod confuz. Ele au fost citite când ca propoziții modale *de dicto*, când ca propoziții modale *de re*. Dar, de bună seamă, când într-un raționament procedăm astfel nu putem pretinde că am judecat corect. Să vedem cum construieşte esențialistul această obiecție. Să luăm, de pildă, propoziția (2.3). Kneale, aşa cum am văzut, admitea că aceasta este adevărată. Însă aici trebuie să fim atenți şi să nu confundăm două posibile interpretări ale ei; căci, avertizează esențialistul, (2.3) poate însemna unul din următoarele două lucruri:

(2.3.1) Propoziția „Numărul apostolilor nu e prim" nu e necesar adevărată.

(2.3.2) Numărul apostolilor nu are în chip necesar proprietatea de a fi prim.

Prima propoziție e *de dicto* – iar esențialistul consideră că ea este adevărată; căci ea nu spune nimic altceva decât că propoziția „Numărul apostolilor nu e prim" poate fi falsă, deci că s-ar fi putut întâmpla ca numărul apostolilor să fi fost altul decât 12 – și anume să fi fost nu număr prim, 11 să zicem. Cea de-a doua propoziție este *de re*. Ea e însă falsă; într-adevăr, (2.3.2) afirmă că un obiect nu are în chip necesar proprietatea de a fi prim. Însă acel obiect este numărul care este realmente numărul apostolilor, adică 12. Or, evident că în chip necesar numărul 12 nu este prim și deci (2.3.2) e falsă.

Propoziția (2.3.1) e admisă și de către esențialist ca adevărată. Însă el subliniază că (2.3.1) nu e în contradicție cu (2.1.1); cele două propoziții nu sunt așadar inconsistente între ele. Într-adevăr, (2.1.1) spune ceva despre acel număr care e realmente numărul apostolilor, deci despre numărul 12; or, (2.3.1) vorbește despre numărul care s-ar fi putut să fie numărul apostolilor, deci nu neapărat despre numărul 12.

Așadar, dacă interpretăm pe (2.3) ca însemnând (2.3.1), deci dacă am vrea să spunem că e posibil ca numărul apostolilor să fi fost 11, adică: propoziția: „Numărul apostolilor este 11" este posibilă, atunci am accepta un adevăr, dar care nu e folositor pentru a derula argumentul lui Kneale. Însă Kneale vrea să folosească această propoziție pentru a ataca poziția esențialistă. El e obligat să considere cea de-a doua interpretare (2.3.2) a lui (2.3). deci că această propoziție ar însemna (*de re*) că numărul care e realmente numărul apostolilor ar putea fi 11. Dar această propoziție e falsă, pentru că realmente numărul apostolilor e 12 și, deci, nu ar putea fi 11. Kneale, cel mult, ar fi putut spune: dacă propoziția „Numărul apostolilor e 11" ar fi adevărată, atunci numărul, din acea stare de lucruri, al apostolilor, ar fi fost prim. Însă Kneale pare să procedeze altfel, pentru a conchide împotriva esențialistului: el pare să argumenteze că dacă propoziția „Numărul apostolilor este 11" ar fi adevărată, atunci numărul care e realmente numărul apostolilor (= numărul 12) ar fi prim – ceea ce e evident fals. Argumentul lui Kneale nu e deci valid – și aceasta datorită confuziei făcute în derularea lui între modalitățile *de dicto* și cele *de re*.

Kneale spune că „numărul apostolilor e în chip necesar neprim doar dacă remarca e înțeleasă ca un enunț eliptic de necesitate relativă". Ce înseamnă aceasta? Ce înseamnă pentru Kneale „necesitate relativă"? Relativă la ce? Pentru a lămuri lucrurile, să considerăm un argument al lui Quine*: „Despre matematicieni putem spune că sunt în mod necesar raționali, dar nu și că au în mod necesar două picioare; însă despre ciclişti putem spune că au în mod necesar două picioare, dar nu și că sunt raționali în mod necesar. Dar ce am putea spune despre un individ printre ale cărui ciudățenii se găsesc și matematica, și ciclismul? Este acest individ concret în mod necesar rațional și în mod contingent cu două picioare sau invers? În măsura în care vorbim numai referențial despre obiecte, fără a-i trata în mod special ca matematicieni și nu ca ciclişti, sau invers, nimic nu face ca unele dintre atributele lor să fie necesare și altele contingente. Într-adevăr, unele dintre atributele lor contează ca importante, iar altele ca neimportante; unele ca de durată, iar altele ca efemere; dar nici unul ca necesar sau contingent".

Punctul de vedere al lui Quine e deci următorul: atunci când suntem tentați să zicem că un atribut al unui obiect îi convine acestuia în mod necesar, presupunem o anumită descriere a acelui obiect. Când descriem un om ca matematician, atributul de a fi rațional apare ca necesar acestuia, pentru că a fi rațional considerăm că e cuprins în atributul de a fi matematician; dar a avea două picioare nu e cuprins în acest ultim atribut și deci atributul a avea două picioare nu apare ca atribut necesar al acelui om. Pe de altă parte, dacă descriem același om ca ciclist, putem spune că a avea două picioare îi e o proprietate necesară. Așadar, când presupunem că un obiect x are o proprietate P în chip necesar formularea noastră este eliptică: noi nu spunem că între x și P se instituie o relație *binară* (ceva de genul: *x are în chip necesar* proprietatea P), ci altceva. Anume, spunem că o relație *ternară* are loc între obiectul x, proprietatea P și o descripție D prin care ne

* W. Quine, *Word and Object*, The M.I.T. Press, Cambridge, Massachussetts, 1965, p. 199.

este dat obiectul respectiv*. Afirmația că x are în chip necesar proprietatea P nu e deci absolută, ci *relativă* la descrierea prin care ne este dat x.

Un individ particular posedă în chip necesar proprietatea de a avea două picioare *relativ* la descrierea pe care i-o facem ca ciclist; dar relativ la descrierea lui ca matematician, această proprietate nu-i mai este una necesară. În acest sens se pare că gândea și Kneale acea „necesitate relativă". Or, un esențialist nu consideră că un obiect are o proprietate în chip esențial relativ la un mod de a-l specifica, de a-l pune în evidență, ci într-unul absolut: *ca obiect*, indiferent și independent de aceste moduri de a specifica obiectul.

Recapitulând: esențialistul acceptă expresiile modale *de re*; antiesențialistul – cel mult pe cele *de dicto*. Sau, punând altfel lucrurile: esențialistul acceptă combinarea cuantificării cu modalitatea; antiesențialistul – nu.

3. „Ideea" de lume posibilă

Cercetarea distincției *de dicto/de re* este o cale bună pentru a pătrunde în problematica teoriei modalităților și a înțelege relevanța lor în filosofia contemporană. Cel care se apleacă, chiar foarte în amănunt, asupra acestei distincții poate rămâne însă cu sentimentul că lucrurile nu sunt totuși limpezi, că ar fi de dorit și altă perspectivă, oarecum mai proaspătă și cu mai multe valențe intuitive. Acestei frustrări, ca și nevoii de a asigura o mai mare generalitate, o capacitate mai ridicată de a pune sub același acoperământ teme logice și filosofice diverse și grave, încearcă să le răspundă *semantica lumilor posibile*.

Ideea de la care s-a plecat e următoarea: necesitatea, posibilitatea, contingența pot fi *explicate* cu ajutorul noțiunii de lume posibilă. Bunăoară, în cazul în care avem în vedere modalitățile *de dicto*, explicația se construiește astfel: o propoziție este necesară dacă este adevărată în toate lumile posibile; este

* A se vedea A. Plantinga, *Self-Profile*, în J.E. Tomberlin, P. van Inwagen (eds), *Alvin Plantinga*, D. Reidel, Dordrecht, 1985.

posibilă – dacă e adevărată în cel puțin unele lumi posibile*; nu este posibilă (= e imposibilă) dacă e falsă în toate lumile posibile și e contingentă, dacă în unele e adevărată și în altele e falsă. O atare strategie încearcă deci să înlocuiască discursul despre necesitate, posibilitate etc. cu un discurs despre lumile posibile.

După cum se știe, ideea de a analiza modalitățile în termeni de lumi posibile vine tocmai de la Leibniz[16].

Obiectivul semanticii *logice* a lumilor posibile este de a construi structuri în care să fie valide anumite mulțimi de expresii modale (bunăoară, mulțimea teoremelor lui S4 sau mulțimea teoremelor lui S5[17]), iar alte expresii modale să fie invalide (cele care nu sunt teoreme ale lui S4, respectiv ale lui S5). Ceea ce i se cere semanticii logice este să construiască astfel de structuri, să arate ce proprietăți trebuie să aibă ele pentru ca numai anumite expresii modale să fie admise ca valide.

În cele ce urmează vom avea însă a face cu un alt gen de semantică – și anume, una *filosofică*. Semantica filosofică a logicii modale constă, de fapt, într-o cercetare critică a rezultatelor semanticii logice. O structură semantică (construită în termeni de lumi posibile și care face valide elementele unei mulțimi anumite de expresii modale) este supusă unei aprecieri care apelează la standarde nu logice, ci filosofice: pot fi acceptate din punct de vedere filosofic acele structuri? Este acceptabilă interpretarea filosofică pe care le-o dăm? Semantica filosofică este, așadar, un mecanism de selecție între structurile rezultate în urma punerii la lucru a semanticii logice. Într-un fel, ea este o semantică de ordinul doi, o semantică a semanticilor.

Să reținem distincția dintre cele două feluri de semantici, precum și faptul că, mai jos, întreaga discuție se desfășura pe terenul celei filosofice.

---

* Cum și lumea noastră „reală" este o lume posibilă, dacă o propoziție e adevărată în ea, atunci există o lume posibilă în care ea e adevărată și, deci, propoziția este posibilă.

a) *Mirajul junglei, sau teorii exotice despre entități exotice*

O lume posibilă e un mod în care ar putea sau ar fi putut să fie lumea. Deşi intuitiv simplă, „ideea" de lume posibilă duce la dificultăți atunci când se încearcă elaborarea ei mai în detaliu. Mai jos vom analiza de altfel pe larg două strategii de a o aborda: fie să considerăm că lumile posibile sunt entități primare, neanalizate, fie să considerăm că ele sunt constructe din ceva mai simplu. Pe altă parte, se ridică imediat întrebarea: sunt reductibile noțiunile modale în favoarea unor analize în termeni de lumi posibile? Şi aici pot apărea diverse puncte de vedere; unii autori răspund afirmativ: da, ne putem dispensa de noțiunile modale, putem să le reconstruim apelând doar la teoria lumilor posibile. Alții răspund negativ: nu se poate renunța la teoria modalităților în favoarea celei a lumilor posibile.

S-ar putea, de aceea, ca un filosof să accepte să vorbească despre lumile posibile fără a da vreun sens independent modalităților, după cum ar putea să-şi bazeze punctul de vedere pe teoria modalităților, dar fără a fi de acord să vorbească despre lumi posibile; şi, tot aşa, un filosof ar putea accepta atât discursul asupra modalităților, cât şi cel asupra lumilor posibile (sau asupra altor entități din care el construieşte lumile posibile), considerând că nici unul nu poate fi redus la celălalt.

Cele trei poziții au în comun teza că o abordare *ne-modalistă* nu e satisfăcătoare: e necesar să se treacă dincolo de un discurs extensionalist, pur descriptiv asupra lumii: idealul înțelegerii ei nu este unul calchiat după modelul teoriei clasice, extensionaliste a mulțimilor: dimpotrivă, ceea ce e potențial, dispozițional, ceea ce poate sau ar fi putut să se întâmple, ceea ce poate sau nu poate să nu se întâmple contează ca instanțe hotărâtoare în încercarea de a da seamă de ceea ce este. Modalitățile fac parte din inventarul fundamental al mijloacelor care nu sunt trebuitoare pentru a desfăşura un discurs satisfăcător asupra lumii. În străfundurile sale, abordarea *modalistă* e polemică: ea vizează acele poziții filosofice ne-modaliste care resping încercările de a lua în serios modalitatea. La rândul lor, acestea pot fi de două feluri: fie se respinge ideea de lume posibilă, fie aceasta e acceptată, dar într-o asemenea manieră încât să nu angajeze şi acceptarea modalității.

Ar exista aşadar, cel puțin cinci poziții privitoare la modalitate şi la teoria lumilor posibile. Următoarele:

(i) se acceptă discursul modal; se acceptă discursul asupra lumilor posibile; se respinge reductibilitatea unuia la celălalt;

(ii) se acceptă discursul modal; se acceptă discursul asupra lumilor posibile; se acceptă reductibilitatea primului la cel de-al doilea*;

(iii) se acceptă discursul modal; se acceptă discursul asupra lumilor posibile; se acceptă reductibilitatea celui de-al doilea la primul**;

(iv) se respinge discursul modal; se acceptă discursul asupra lumilor posibile;

(v) se respinge discursul modal; se respinge discursul asupra lumilor posibile.

Poziția pe care o definesc condițiile de la punctul (v) a fost exemplificată de empirismul logic, în perioada sa de glorie a anilor '30-'40. În general, empirismul pare să solicite, în ultimă instanță, respingerea oricărui concept care nu e definibil cu ajutorul conceptelor empirice sau nu e reductibil la acestea. Idealul său de cunoaştere e unul extensional, în care deci nu intervin considerații despre ceea ce ar putea sau ar fi putut să fie; or, conceptele modale nu satisfac standardele empiriste: ele necesită invocarea situațiilor (lumilor) posibile, „transcend" în mod esențial experiența.

Poziția (iv) poate fi şi ea empiristă: a unui empirist care, din diverse motive, e obligat să accepte modalitatea. Cel mai reprezentativ exemplu în privința felului în care poate fi susținută poziția pe care o caracterizează condițiile de la punctul (iv) este Rudolf Carnap. Contextul de la care pleacă R. Carnap e cel al relației de denumire: unul din principiile ei este acela că un nume al unei entități poate fi înlocuit într-o expresie cu alt nume al aceleiaşi entități. Deşi pare plauzibil, principiul duce la dificultăți; unele dintre acestea apar când luăm în discuție propoziții modale,

---

* Ca urmare, *modalităților* nu li se mai acordă un sens independent de discursul asupra lumilor posibile.

** În consecință, *lumilor posibile* nu li se mai acordă un sens independent de discursul modal.

bunăoară exemplul lui Quine al celor nouă planete*. Cum va fi manevrată o atare situație? Carnap își propune să afle „concepte clare și exacte pentru înlocuirea conceptelor vagi ale modalităților, concepte de care fac uz limbajul obișnuit și logica tradițională. Cu alte cuvinte, căutăm explicanți pentru modalități"**. Așadar, discursul modal e nesatisfăcător; el trebuie înlocuit cu un altul, care să îndeplinească mai bine scopurile pentru care era folosit.

Carnap înlocuiește modalitățile cu ceea ce numește L-concepte. Avem atunci, de pildă: pentru orice propoziție „...", „Este necesar că..." este adevărată dacă și numai dacă „..." este L-adevărată. Pentru a defini L-conceptele Carnap apelează la conceptele de *descriere de stare* și domeniu. Fie un limbaj oarecare*** dat; atunci, în acel limbaj, o descriere de stare e o clasă de propoziții ale acestuia care conține, pentru orice propoziție atomară, sau această propoziție sau negația ei, dau nu pe amândouă (și nu conține alte propoziții). Fără o rigoare deosebită, se poate spune că o propoziție *are loc* într-o descriere de stare atunci când ea ar fi adevărată dacă (toate) propozițiile care compun descrierea de stare ar fi adevărate. Domeniul unei propoziții „..." este clasa tuturor descrierilor de stare în care „..." are loc. În sfârșit, o propoziție „..." este L-adevărată atunci când domeniul ei este format din toate descrierile de stare (deci: „..." are loc în toate descrierile de stare)****.

Așadar, potrivit lui Carnap, modalitățile sunt *explicate*, analizate în alți termeni (în cel de descriere de stare și cel de domeniu). În al doilea rând, e ușor de sesizat că între conceptele de lume posibilă și cel de descriere de stare e o legătură foarte strânsă. Se poate într-adevăr arăta că fiecare descriere de stare, la fel ca și lumile posibile, dă o descriere *completă* a indivizilor din universul presupus, relativ la toate predicatele și toate relațiile care pot fi exprimate în limbajul considerat. Apoi, există o descriere de stare

---

* R. Carnap, *Semnificație și necesitate*, Editura Dacia, Cluj, 1972, p. 187.

** *Idem*, p. 231.

*** De fapt, există totuși anumite condiții restrictive. În speță, acel limbaj trebuie să fie de ordinul întâi.

**** *Idem*, pp. 52-54.

și numai una care descrie starea reală a universului (ea conține toate propozițiile atomare adevărate, precum și negațiile celor care sunt false): această descriere de stare corespunde „lumii reale".

Carnap conchide: descrierile de stare reprezintă lumile posibile ale lui Leibniz*. Carnap este un *nominalist* relativ la lumile posibile**: pentru el, analog nominaliștilor scolastici, lumile posibile sunt *flatus vocis*; ele sunt entități lingvistice. Carnap tratează lumile posibile drept constructe teoretice realizate din expresii lingvistice: ele sunt *clase de propoziții*.

Ca și în cazul general al confruntării dintre nominalism și conceptualism sau realism, nu ne putem aștepta la argumente constrângătoare în favoarea sau împotriva unui nominalism relativ la lumile posibile. Ceea ce, desigur, nu ne împiedică să avansăm unele***. Astfel, potrivit strategiei descripțiilor de stare, noțiunea modală de posibilitate e explicată prin cea de *consistență sintactică*: o propoziție „..." este posibilă dacă și numai dacă există o descriere de stare în care ea are loc. Ce înseamnă însă aceasta? Înseamnă că conjuncția dintre acea propoziție și respectiva descriere de stare este consistentă sintactic. Acum, o clasă de propoziții este consistentă sintactic dacă din ea nu putem deriva o propoziție împreună cu negația ei.

Dar, s-a redus prin aceasta noțiunea de posibilitate la cea sintactică de consistență? Un filosof care se așază într-o perspectivă modală ar replica în felul următor: nu avem a face cu o reducere a posibilității, căci apelul la noțiunea sintactică de consistență implică, într-un punct esențial, noțiunea de posibilitate – și deci argumentul e circular, prin urmare neconvingător. Într-adevăr, trebuie să alegem o descriere de stare în care propoziția „..." are loc. Dar această descriere de stare trebuie să fie una admisă în prealabil ca servind scopurilor noastre: ea trebuie să fie acceptată ca *posibilă*.

---

* *Idem*, p. 52.

** Spre deosebire de alți filosofi care sunt *conceptualiști* (N. Rescher, S. Kripke) sau *realiști* (D. Lewis) relativ la lumi posibile.

*** Cf. M. Loux, *Introduction: Modality and Metaphysics*, în *The Possible and the Actual*, pp. 56-57.

Nominalistul are însă la îndemână şi o altă strategie: anume, să susţină că o propoziţie „....." este posibilă dacă şi numai dacă e consistentă sintactic; dar ea e aşa dacă şi numai dacă nu e negaţia unei teoreme (şi e limpede că dacă ar fi negaţia unei teoreme, atunci ea nu ar fi posibilă). Or, dacă pentru limbaje sărace şi pentru teoriile formulate în cadrul lor strategia ţine, îndată ce trecem la cazuri mai puternice apar dificultăţi insurmontabile. Într-adevăr, dacă raportarea noastră se face la aritmetică, atunci este posibil să apelăm la prima teoremă de incompletitudine a lui Gödel. Potrivit ei, există propoziţii adevărate, care nici ele, nici negaţiile lor nu sunt teoreme. Dar atunci descrierile de stare nu sunt descrieri *complete* ale lumii, întrucât există propoziţii adevărate în acea lume, care însă nu au loc în descrierea de stare corespunzătoare lumii reale. Concluzia e deci că sintactic, aşa cum solicita programul lui Carnap de abordare a lumilor posibile, nu putem satisface cerinţa de a indica anumite constructe corespunzătoare lumilor posibile*.

b) *Actualismul modal*

Cele trei poziţiii rămase – (i), (ii) şi (iii) – au în comun, aşa cum am văzut, ipoteza că modalitatea descrie aspecte ale lumii. Ele sunt, aşadar, variante ale *modalismului*. Expresia „se acceptă discursul modal" a fost folosită exact în acest sens: că nu putem renunţa la modalitate atunci când vrem să dăm seamă, într-un chip adecvat, de ceea ce este. Totuşi, din acceptarea unei poziţii modaliste nu decurge şi acceptarea modalităţilor *de re*: modalismul e compatibil cu respingerea acestor modalităţi şi cu reţinerea doar a celor *de dicto*. Vom vedea imediat mai jos cum se poate proceda astfel. Pe de altă parte, expresia: „se acceptă discursul asupra lumilor posibile" încă nu angajează cu nimic în privinţa felului cum se face raportarea la acestea – în chip nominalist, conceptualist ori realist.

---

* Argumentul acesta presupune că lumile posibile au proprietatea de a fi complete: în fiecare lume posibilă, din orice propoziţie a limbajului pe care l-am adoptat pentru a le descrie, una este adevărată.

Potrivit poziției (iii), putem renunța la a vorbi despre lumile posibile; tot ceea ce am câștiga prin invocarea lor e recuperabil prin folosirea distincțiilor și a noțiunilor modale*. Dar cum este posibil acest lucru? De pildă, A. Plantinga[18] admite ca primitive două noțiuni – cea de stare de lucruri și cea de adevăr – alături de cele modale, cu ajutorul cărora poate construi noțiunea de lume posibilă (ca agregat maximal consistent de stări de lucruri). Noțiunea de adevăr joacă un rol deosebit de important: ea permite, după Plantinga, să definim o relație de forma: propoziția *p* este adevărată în lumea posibilă *w* – și anume în felul următor: *p* este adevărată în *w* dacă nu e posibil ca *w* să fie *actuală*, iar *p* să fie falsă.

Câteva principii sunt neapărat trebuitoare aici. Mai întâi, ce înseamnă că lumea *w* este *actuală***? Înseamnă – într-o primă

---

* O atare poziție susține Nathan U. Salmon, în *Reference and Essence*, Princeton University Press, Princeton, 1981, pp. 142-148. Salmon își propune să evite să vorbească despre lumi posibile, în favoarea unui discurs în termeni de „operatori modali".

** Probabil că cel mai natural ar fi fost să scriem „lumea *reală*" în loc de „lumea actuală". Motivul pentru care am preferat cea de-a doua formulare este următorul: în limba engleză se zice „actual world". Cuvântul englezesc „actual" poate să ne înșele. El trebuie înțeles ca neavând nici o legătură cu timpul: nu putem traduce expresia „actual world" prin „lumea de astăzi", a „prezentului". Sensul e de „lumea reală". Și totuși, am scris „lumea actuală", adică cea care *s*-a *realizat*, care e *efectivă*. Două motive au cântărit în favoarea acestei soluții. Primul e că unii filosofi – cum se va vedea imediat mai jos – se așază pe poziția că lumile posibile sunt părți ale celei reale, că orice entitate „posibilă" poate fi construită din materialul care există în lumea reală. O atare poziție („*actualism*", în engleză) nu poate fi numită „*realism*", căci atunci am fi conduși la alte susțineri; o soluție mai bună îmi pare: actualism. În al doilea rând, se discută astăzi mult și punctul de vedere că lumile posibile sunt *reale*, că li se poate atribui existență. Acesta ar fi un *realism* relativ la lumile posibile; or, el trebuie deosebit de teza că lumea *aceasta*, în care trăim, lumea efectivă, e cea reală.

A se compara argumentele expuse aici cu cele ale lui Mihail-Radu Solcan: vezi *Filosofia analitică*, Caiet documentar nr. 10/1982, Academia de Științe Sociale și Politice, p. 214.

aproximație, suficientă însă în contextul de față – că este cazul că *w*, că *se întâmplă, au loc, sunt reale sau efective toate stările de lucruri pe care le cuprinde w*. Când spun: „dacă lumea *w* ar fi actuală..." (sau: „reală"), am în vedere cum ar fi lumea dacă nu ar avea loc stările de lucruri care, actualmente, au loc, ci cele care fac parte din *w*. Să presupunem că avem starea de lucruri că Ion și Vasile nu s-au întânit în stația de metrou. Fie însă *w* lumea în care întâlnirea are loc. Atunci când spun: „dacă *w* ar fi lumea actuală" am în vedere că lucrurile ar fi putut fi și altfel decât s-a întâmplat – și anume că Ion și Vasile s-ar fi întâlnit în stația de metrou. În al doilea rând, se vede că noțiunea de „adevăr în *w*" apare ca derivată, definibilă cu ajutorul celei de adevăr și a noțiunilor modale. (Să remarcăm însă că este disponibilă și altă strategie*, anume de a lua ca nedefinit „adevărul în *w*" și de a defini pe baza lui „adevărul"; într-adevăr, în acest caz am putea scrie: *p* este adevărată dacă ea este adevărată în lumea actuală, „reală" – care e și ea o lume posibilă). Acum, dacă „adevărul" e luat ca termen primitiv înseamnă că putem defini și termenul „actual". Atenție însă: nu definim pe „actual" în izolare, ci în sintagma „lumea actuală" („reală"). Lumea actuală e lumea în care sunt adevărate toate propozițiile care sunt adevărate. De exemplu: dacă e adevărată propoziția „Ion și Vasile nu s-au întâlnit în stația de metrou", atunci această propoziție e adevărată în lumea actuală.

Ceea ce se sugerează prin toate acestea este că discursul despre lumi posibile poate fi *redus* la unul despre ceea ce e necesar, posibil și adevărat. Strategia acestor *reducționiști* presupune doi pași: primul, despre care am vorbit deja, constă în evidențierea unui cadru conceptual la care se face reducerea. În al doilea pas trebuie, pe de o parte, să se arate că entitățile pe care vrem să le reducem – în cazul nostru: lumile posibile – pot fi identificate cu anumite constructe definibile în termenii cadrului conceptual preferat; pe de altă parte, trebuie să se arate că proprietățile entităților reduse se pot identifica cu proprietăți ale constructelor corespunzătoare. O astfel de proprietate a unei lumi posibile e aceea de a fi lumea actuală. Tot aici apare următoarea problemă: cum putem reduce susținerile privitoare la obiectele

*„Strategia posibilistă", la care se va reveni puțin mai târziu.

posibile (acele obiecte care există într-o altă lume posibilă* decât în cea actuală)?

Remarca pe care o vom face acum este esențială: dacă o atare strategie reducționistă va fi îndeplinită, atunci nu e nevoie să se mai vorbească despre lumi posibile, altele decât cea actuală („reală"). Dar nu putem evita discursul despre aceasta: căci folosirea noțiunii de adevăr duce la identificarea ei ca acea lume care cuprinde toate stările de lucruri pe care le denotă propozițiile adevărate. Atunci când vorbim despre lumea actuală, vorbim despre obiectele care există în ea, despre stările de lucruri pe care le cuprinde. Strategia reducționistă menționată aici cerea ca, folosind şi noțiunile modale, să se poată construi lumile posibile din ceea ce cuprinde lumea actuală. *Lumile posibile vor fi atunci obiecte care există actual sau construcții din obiecte care există actual.* Această poziție filosofică poartă numele de *actualism* (sau, mai precis, *actualism modal* pentru a o deosebi de cea definită de punctul (iv)). Actualismul, scrie R.M. Adams, este „punctul de vedere că orice enunț adevărat în care se spune că există lumi posibile neactuale trebuie să fie reductibil la enunțuri în care singurele lucruri despre care se spune că există sunt lucruri care există în lumea actuală şi care nu sunt identice cu alte lucruri posibile, dar neactuale"**. Actualistul porneşte de la lumea actuală, iar discursul său despre lumile posibile devine un discurs despre părți proprii ale lumii actuale. În acest sens, el acceptă toate cele trei condiții care definesc poziția (iii).

Actualismul, spune Adams, are două forme: una inflexibilă, potrivit căreia nu există lumi doar posibile. Spre deosebire însă de poziția (v), care este o variantă nemodală a actualismului inflexibil, varianta pe care o avem acum în vedere nu se poate dispensa de noțiuni modale. Astfel, N. Goodman*** apelează la noțiunea de dispoziție. Enunțurile despre lumile posibile sunt reduse de el la enunțuri care atașează proprietăți dispoziționale obiectelor care

---

* De pildă, cum poate fi redusă o propoziție ca: „Ar fi putut să existe mai multe obiecte decât *există* realmente"?

** R.M. Adams, *Theory of Actuality*, în „Nous", 8/1974, p. 212.

*** N. Goodman, *Fact, Fiction and Forecast*, second ed., Indianapolis, 1965, pp. 49-57.

există actual*. Cea de-a doua formulă a actualismului e flexibilă; potrivit ei, există lumi posibile, dar ele sunt construite cu mijloace logice din inventarul lumii actuale (iar aceasta e îndeajuns de bogată pentru a permite construirea unei pluralități de lumi posibile complet determinate). La rândul său, actualismul modal flexibil, după cum se raportează la modalități, e de două feluri: un actualism *de re*, un altul *de dicto***. R.M. Adams este un actualist modal *de dicto*: el tratează lumile posibile ca mulțimi maximale de judecăți*** care ar fi putut fi adevărate împreună. Or, aceste mulțimi maximale de judecăți pot fi înțelese drept conjuncții maximale. Posibilitatea e atunci o trăsătură a judecăților: avem *posibilitatea adevărului* unei atare conjuncții. Urmează reducția. Un enunț ca: „Există o lume posibilă în care e adevărată judecata**** *p*" se transcrie în „Judecata *p* e membru al unei mulțimi maximal consistente de judecăți". Cum se procedează cu termenul „actual"? O expresie de forma: „În lumea actuală e adevărat că *p*" e transcrisă ca: „Judecata *p* este adevărată"***** ș.a.m.d. Modalitățile se aplică așadar judecăților, ceea ce definește poziția *de dicto*.

Cel de-al doilea gen de actualism modal e *de re*, bunăoară abordarea lui A. Plantinga, care definește lumile posibile ca un fel de stări de lucruri posibile: cele maximale. Caracteristica *de*

---

* Bunăoară, în loc să spunem: „Există o lume posibilă, deși neactuală, în care această bucată de sare e dizolvată", spunem: „Această bucată de sare e solubilă", unde „solubil" e un termen dispozițional – el evocă dispoziția sării de a se dizolva.

** M. Loux, *Introduction: Modality and Metaphysics*, pp. 48-55.

*** Prin „judecăți" voi înțelege sensuri ale propozițiilor, ceea ce înțelegem atunci când spunem sau scriem o propoziție. Ele nu au așadar o natură lingvistică. În capitolele și paragrafele anterioare, când am vorbit despre modalitățile *de dicto*, spuneam că acestea se aplică propozițiilor. E cazul acum să nuanțăm, admițând că modalitatea *de dicto* privește nu numai propozițiile, ci și judecățile.

**** Potrivit acestei interpretări, judecățile și nu propozițiile sunt cei mai buni candidați pentru a fi considerați ca având o valoare de adevăr.

***** R.M. Adams, *Theories of Actuality*.

re a lumilor posibile e aceea că ele ar putea fi actuale. O propoziție ca: „Lumea *w* ar putea fi actuală" afirmă ceva *de re* despre *w*. Aici se afirmă în chip modal ceva despre *w*, despre acest obiect – de aceea avem o poziție *de re*; dar *w* e un agregat maximal de stări de lucruri, care sunt părți ale lumii actuale – de aici poziția actualistă.

Să trecem acum la celelalte două poziții modale: (i) și (ii). Să le reamintim:

(i) se acceptă discursul modal; se acceptă discursul asupra lumilor posibile; se respinge reductibilitatea unuia la celălalt;

(ii) se acceptă discursul modal; se acceptă discursul asupra lumilor posibile; se acceptă reductibilitatea primului la cel de-al doilea.

Ele au în comun teza că discursul despre lumile posibile e ireductibil. Mai mult, poziția (i) este cea care a motivat invocarea lumilor posibile; potrivit acesteia, *teoria lumilor posibile are un caracter fundațional*: lumile posibile *explică* modalitatea. Aici e potrivită următoarea remarcă, de o natură ceva mai generală: cum am văzut, discursul modal este opus celui extensional. În ce constă însă diferența dintre acestea? O cale de a o descrie constă în a indica exemple de *discurs extensional* și, respectiv, de *discurs modal*. De pildă, limbajul teoriei mulțimilor este extensional; el e construit astfel: se admite calculul predicatelor de ordinul întâi, singurul predicat fiind „... aparține lui...". Cu alte cuvinte, expresii ca: „*x* aparține lui *y*"; „există *x* care aparține lui *y*", „oricare ar fi *x*, *x* aparține lui *y*", precum și celelalte expresii ce rezultă din aceasta folosind conectivele logice (negația, conjuncția, implicația etc.), precum și cuantificatorii (există cel puțin un; toți) sunt expresii corecte. Identitatea dintre *x* și *y* se poate defini simplu: *x* e identic cu *y* dacă și numai dacă orice *z* care aparține lui *x* aparține și lui *y* și invers.

Un alt exemplu de limbaj modal e cel care se obține adăugând chiar acestui limbaj al teoriei mulțimilor *modus*-ul: e necesar că... (acceptându-se atunci expresii ca: e necesar că *x* aparține lui *y*; există un *x* astfel încât e necesar că nici un *y* nu aparține lui *x* etc).

c) *Extensionalizarea discursului modal. Exemplu: D. Lewis şi argumentul ontologic*

Există vreo caracteristică specifică discursului modal? Un răspuns afirmativ s-ar putea schița plecând de la următoarele două observații: mai întâi, discursul extensional, precum cel dat aici ca exemplu, admite ceea ce se numeşte *principiul extensionalității*. El spune următorul lucru: să presupunem că avem o expresie „...*x*..." în care apare (numele pentru) obiectul *x*. Dacă $x = y$ şi dacă expresia „...*x*..." este adevărată, atunci va fi adevărată şi expresia „...*y*...", obținută prin substituția lui *x* cu *y*, ori de câte ori apare *x* în ea. Zicem că substituția se face *salva veritate* dacă păstrează neafectată valoarea de adevăr a expresiei. În general, principiul spune că dacă într-o expresie care conține ca parte a ei o expresie *A* se substituie *A* cu *B*, iar echivalența $A \equiv B$ e adevărată, atunci această substituție e *salva veritate*.

O altă caracteristică a discursului extensional e următoarea: dacă e adevărată o expresie precum „...*x*...", atunci va fi adevărată şi expresia „există un *y* astfel încât ...*y*..." Cu alte cuvinte, putem generaliza existențial. De pildă, dacă e adevărat că *x* aparține lui *y*, atunci e adevărat că există un element al lui *y* (deci: *y* nu e vid).

Cum e discursul modal? Deşi în genere e greu de caracterizat, acceptăm aici că, în cazul lui, principiile *substituției salva veritate* şi *generalizării existențiale* nu sunt valabile. Să ne reamintim, într-adevăr, de argumentul numărului planetelor, a cărui morală e tocmai prăbuşirea primului din aceste două principii. Cât priveşte pe al doilea, să luăm spre exemplificare un context modal de forma „eu cred că...". Să presupunem că e adevărată propoziția: „Eu cred că Pegas este un cal cu aripi"; dar nu putem conchide că e adevărată şi propoziția „Există un obiect astfel încât eu cred că el este un cal cu aripi".

Acum, dacă – potrivit poziției (ii) – teoria lumilor posibile explică noțiunile modale avem a face, în esență, cu o *extensionalizare* a discursului modal. Într-adevăr, în loc de „e necesar că..." se scrie: „în orice lume psosibilă *w* e adevărat că..."; în loc de „e posibil că..." se scrie: „există o lume posibilă *w* în care e adevărat că...". Or, în limbajul care conține aceste ultime expresii

funcționează aceleași principii de substituție și de generalizare existențială ca și în orice alt discurs extensional.

> „Standardele de validitate pentru raționamentul modal – scrie D. Lewis – au fost mult timp neclare; ele devin clare numai dacă dăm o analiză semantică a logicii modale în termeni de lumi posibile și lucruri posibile din cadrul lor. Raționamentul modal poate fi înlocuit cu unul nemodal, obișnuit despre lucruri posibile. Dat fiind un argument modal obscur, îl putem traduce într-unul nemodal, sau în mai multe argumente nemodale. O dată ce avem un argument nemodal, avem standarde clare de validitate; și, o dată ce avem traduceri nemodale ale premiselor, putem să le înțelegem suficient de bine pentru a le judeca dacă sunt credibile"*.

Să vedem, pe un exemplu particular, felul cum poate fi pusă la lucru o atare strategie de a ataca raționamentele modale. D. Lewis reconstruiește argumentul anselmian pentru existența lui Dumnezeu ca argument modal, iar apoi operează o traducere nemodală a premiselor și concluziei lui, pe această bază discutând apoi validitatea deducerii concluziei, precum și credibilitatea premiselor. Argumentul, în forma pe care o ia în considerare D. Lewis are trei premise:

1. Orice există în intelect poate fi conceput ca existent în realitate.

2. Orice există în intelect ar fi mai mare dacă ar exista și în realitate decât dacă nu ar exista în realitate.

3. Există ceva în intelect astfel încât nu se poate concepe nimic mai mare decât el.

Concluzia este:

4. Există ceva în realitate astfel încât nu se poate concepe nimic mai mare decât el.

Primul pas al analizei lui Lewis este acela de a traduce cele patru propoziții modale într-un limbaj nemodal. Să începem cu prima premisă. În contextul de față, a putea fi conceput (= a fi conceptibil) înseamnă a fi posibil. Atunci lumile posibile sunt

---

* D. Lewis, *Anselm and Actuality*, p. 10. Autorul, cum se vede din textul citat, acceptă că teoria lumilor posibile are un rol fundațional în raport cu logica modală.

lumile conceptibile. Prin urmare, un enunț despre ce poate fi conceput ca având loc se traduce într-unul despre ce are loc într-o lume posibilă. Apoi, a spune că ceva poate fi conceput ca existând în realitate înseamnă a spune că el există într-o lume posibilă. Să luăm acum proprietatea existenței. După D. Lewis, atunci când spunem că ceva există, afirmația noastră este eliptică. Existența nu e o proprietate a unui lucru, ci o relație între un lucru și o lume posibilă; vom spune complet: obiectul *x* există în lumea posibilă *w**. Însă expresia „a exista în intelect", consideră D. Lewis, nu poate fi înțeleasă în același fel. Când spun: „Obiectul *x* există în intelect" nu îl pun într-o relație cu intelectul, în același fel în care, atunci când spun: „obiectul *x* poate fi conceput ca existent în realitate", îl pun în relație cu o lume posibilă – anume cu cea actuală. Când zic: „Obiectul *x* există în realitate", eu spun că *x* există în lumea actuală. Dar când zic: „Obiectul *x* există în intelect", nu înțeleg că *x* există într-o lume a intelectului, căci intelectul nu este o lume, alta decât cea actuală. Mai degrabă, când fac o afirmație de acest al doilea fel, eu am în vedere altceva: spun că există o lume în care există obiectul *x*. Prin urmare, atunci când acceptăm că obiectul *x* există în intelect, vrem să spunem că *x* e un obiect; că *x* face parte din universul discursului nostru. Să numim „ființă conceptibilă"** un obiect care are proprietatea că există într-o lume posibilă.

Premisa (1) devine atunci: pentru orice ființă conceptibilă *x*, există o lume în care ea există. Dacă vrem să simbolizăm, putem proceda astfel: scriem *C(x)* pentru: *x* este o ființă conceptibilă; *W(w)* pentru: *w* este o lume posibilă și *E(x,w)* pentru *x* există în lumea *w*. Premisa (1) primește așadar următoarea traducere:

(1') $(\forall x)\,(C(x) \supset (\exists w)\,(W(w)\,.\,E(x,w)))$

---

* Asupra acestei chestiuni voi reveni mai jos.

** Expresia poate provoca unele confuzii nedorite; dar, dacă ținem seama exclusiv de contextul în care o folosim, acest lucru este totuși evitabil. D. Lewis scrie „*exists in the understanding*", iar aici, pentru a păstra traducerea din *Introducere*, am scris „există în intelect". „Ființă conceptibilă" corespunde atunci expresiei „*understandable being*" a lui Lewis.

care este o expresie ce poate fi manevrată cu uşurinţă apelând la logica standard a predicatelor.

Cea de-a doua premisă a argumentului va fi tradusă astfel: dacă x este o fiinţă conceptibilă, w şi v lumi, iar x există în w, dar nu şi în v, atunci mărimea lui x în w depăşeşte mărimea lui x în v. Putem să exprimăm şi acest lucru simbolic. Să scriem $G(x,w,x,c)$ pentru: mărimea lui x în w depăşeşte mărimea lui x în v. Vom avea:

(2') $(\forall x)(\forall w)(\forall v)(C(x) \,.\, W(w) \,.\, W(v) \,.\, E(x,w) \,.\, \neg E(x,v) \supset G(x,w,x,v))$.

O remarcă: textul lui Anselm s-ar putea interpreta şi astfel. Anume, avem două obiecte (conceptibile) diferite, un Dumnezeu care există şi un altul, ipotetic, care e întru totul asemănător acestuia, cu singura diferenţă că nu există. D. Lewis consideră că nu aceasta e poziţia lui Anselm: ceea ce depăşeşte în mărime un neexistent nu este o altă fiinţă, ci aceeaşi fiinţă, concepută însă ca existentă. Scrie Anselm: „dacă am presupune că există numai în intelect, s-ar putea concepe că (el – *n.ns.*) există în realitate; ceea ce este mai mare".

A treia premisă pune însă o problemă: ea spune că există o fiinţă conceptibilă x a cărei mărime nu putem concepe că e depăşită de mărimea nici unei alte fiinţe y. Dar am văzut că mărimea e o relaţie cuaternară: mărimea lui x la w e depăşită de mărimea lui y la v. Or, aici, nu se specifică lumile posibile. Care mărimea a lui x? În care lume posibilă? Situaţia aceasta face să putem realiza mai multe (şi neechivalente!) traduceri nemodale ale premisei (3). Desigur că primul gând e acela de a spune că e vorba de mărimea lui x în lumea actuală; căci, într-adevăr, dacă nu menţionăm lumea, o facem pentru că o subînţelegem pe cea actuală: în mod obişnuit nu vorbim despre alte lumi, ci despre cea actuală. Dacă notăm cu α lumea actuală, vom avea: există o fiinţă conceptibilă x a cărei mărime în α nu e depăşită de mărimea nici unei fiinţe y în nici o altă lume posibilă. Simbolic, vom avea:

(3'A) $(\exists x)C(x) \,.\, \neg(\exists x)\,(\exists y)\,(W(w).C(y) \,.\, G(y,x,w,\alpha))^{*}$.

---

* Lewis nu pune şi condiţia $C(y)$, nici aici şi nici în (3'B) şi (4') mai jos, cu toate că ea este necesară.

Dar premisa (3) ar putea fi construită şi altfel, de pildă că nu există vreo fiinţă conceptibilă care să depăşească mărimea lui x în vreuna din lumile – şi nu neapărat în lumea actuală – în care x e cel mai mare. Premisa (3) ar spune atunci că mărimea lui x într-o lume v, să zicem, nu e depăşită de mărimea nici unei fiinţe conceptibile y în nici o altă lume w. Simbolic:

$$(3'B)\ (\exists x)\ (\exists v)\ (Cx)\ .\ W(v)\ .\ \neg(\exists x)\ (\exists y)\ (W(w)\ .\ C(y)\ .\ G(y,w,x,v))).$$

(Lewis propune încă două traduceri nemodale ale premisei (3); nu le vom mai menţiona însă aici).

Concluzia argumentului lui Anselm spune că există o fiinţă conceptibilă x care există în lumea actuală α, a cărei mărime nu se poate concepe că e depăşită de mărimea nici unei alte fiinţe conceptibile. Dar care mărime a lui x? De data aceasta răspunsul e la îndemână: mărimea lui x în α. Căci, dacă nu ar fi aşa, atunci contraargumentul ignorantului de care vorbea Anselm nu ar avea nici o forţă: miza e aceea de a arăta că x e astfel încât mărimea lui actuală nu e depăşită de mărimea unei alte fiinţă, în nici o lume posibilă. Simbolic:

$$(4')\ (\exists x)(C(x)\ .\ E(x,\alpha)\ .\ \neg(\exists w)(\exists y)(W(w)\ .\ C(y)\ .\ G(y,w,x,\alpha))).$$

Al doilea pas al analizei lui Lewis e acela de a cerceta dacă din premisele obţinute în urma traducerii decurge concluzia (în forma nemodală). Cu premisa suplimentară: lumea actuală α este o lume posibile, în simboluri:

$$(5)\ W(\alpha)$$

care e, desigur, întru totul acceptabilă, se observă că din (1'), (2'), (3'a) şi (5) se poate deriva (4'), dar nu şi din (1'), (2'), (3'B), (5).

Ultimul pas al analizei e acela de a vedea dacă premisele sunt credibile. După Lewis premisele (1') şi (2') sunt acceptabile; dar (3'A) – aceasta e traducerea luată în discuţie, căci numai ea face argumentul valid – pune probleme dificile, care o fac să aibă o credibilitate scăzută. Voi reveni asupra ei mai jos, în capitolul următor. Aici voi accentua numai asupra a două lucruri: traducerile premiselor şi concluziei argumentului anselmian sunt nemodale, *extensionale*. Apoi, derivarea lui (4') din (1'), (2'), (3'A) şi (5) se face cu ajutorul logicii standard, obişnuite a predicatelor:

raționamentul modal dobândește astfel standarde clare de validitate.

Discutarea versiunii pe care o dă D. Lewis argumentului ontologic a făcut, cred, mai limpede, sensul în care, apelându-se la teoria lumilor posibile, se produce o extensionalizare a discursului modal, adică o traducere a lui într-un discurs care se supune întru totul canoanelor logicii extensionale.

d) *Lumile posibile ca entități fundamentale*

D. Lewis, așa cum se poate observa lesne din exemplul discutat, susține o poziție filosofică de tip (ii): el acceptă discursul modal, acceptă discursul despre lumile posibile și acceptă că primul poate fi redus la al doilea. Dar D. Lewis nu este un actualist modal. El este un filosofi posibilist. Posibilismul, ca poziție filosofică, se reazemă pe următoarele două teze: 1) noțiunea de lume posibilă e primitivă și nu poate fi analizată în termenii lumii actuale; 2) există lumi posibile, altele decât cea actuală. Să ne oprim o clipă asupra fiecăreia dintre ele. Cea de-a doua evocă problema *realității* lumilor posibile – care e *deosebită* de o altă problemă: aceea a existenței, între lumile posibile, a uneia *actuală*. Când vorbim despre chestiunea *realității* lumilor, avem în vedere *statutul lor ontologic*. Sunt ele „reale", existente în sensul tare al cuvântului, sau sunt numai entități conceptuale? Atât *realismul*, cât și *conceptualismul* în privința lumilor posibile reprezintă răspunsuri la această întrebare.

D. Lewis* e realist în privința lumilor posibile: acestea sunt tot atât de reale ca și lumea actuală; S.A. Kripke e, dimpotrivă, conceptualist; pentru el, lumile posibile sunt situații *stipulate*, ele nu sunt ca niște țări îndepărtate, exotice, populate cu obiecte posibil cu totul diferite de cele din lumea noastră, lumi la care ne-am uita cum ne uităm printr-un telescop la lucruri depărtate. Aceste lumi, zice Kripke, sunt stipulate de către noi. De pildă, atunci când spunem că Socrate ar fi putut să nu fie filosof, noi procedăm în felul următor: îl avem în vedere pe acest individ, locuitor al acestei

* D. Lewis, *Counterfactuals*.

lumi, şi „stipulăm că vorbim despre ce i s-ar fi întâmplat *lui* în alte situaţii"*.

Prima teză a posibilistului ridică în faţa sa două probleme, cărora el trebuie să le facă faţă: 1) dacă lumile posibile nu se pot analiza în termenii lumii actuale, care, la rândul său, este o lume posibilă, atunci care e raportul dintre ele şi cea actuală? Altfel zis: ce face totuşi ca una din nenumăratele lumi să fie cea actuală? Adică: problema *actualităţii*; 2) dacă lumile posibile sunt lumi, deci – într-un sens – de acelaşi gen cu cea reală, am putea spune că ele sunt populate de indivizi, obiecte care, eventuale, există în alte lumi, nu însă şi în cea actuală? Adică problema *obiectelor posibile neactuale*. Cum mai relevantă pentru discuţia noastră este prima dintre cele două probleme, o vom cerceta pe larg, în paragraful 4 mai jos[19].

Să ne oprim însă încă puţin asupra teoriilor de tipul (i) şi (ii). Cum am văzut deja, teoria lui D. Lewis e de tip (ii). Teoria lui A. Plantinga e de tip (i). Plantinga ia ca primitive noţiunile de adevăr şi de stare de lucruri. Afirmaţiile despre lumile posibile sunt reconstruite de el ca afirmaţii despre stări de lucruri de un anumit fel – cele maximal consistente. Pe de altă parte însă, el nu e de acord că discursul despre lumile posibile ne permite să ne lipsim de apelul la noţiunile modale. Cum sunt însă utilizate acestea de către Plantinga? De pildă, să ne amintim cum definea el situaţia că o propoziţie *p* este adevărată într-o lume posibilă *w*. Această relaţie are loc când nu este posibil ca *w* să fie actuală, iar *p* să fie falsă. A construi expresia: „... este adevărată în lumea..." presupune deci folosirea unei noţiuni modale – *nu este posibil*. Aşadar, pentru Plantinga discusul despre lumile posibile nu reuşeşte să-l înlocuiască în totalitate pe cel despre modalităţi; cel de-al doilea nu e reductibil la primul.

Pentru a evidenţia mai limpede diferenţele dintre teoriile de tip (i) şi cele de tip (ii), să luăm şi un alt exemplu. În analiza lui ne vom concentra asupra diferenţei dintre cele două poziţii filosofice: admiterea sau, dimpotrivă, respingerea reductibilităţii discursului

* S.A. Kripke, *Naming and Necessity*, în N. Harman, D. Davidson (eds.) *Semantics of Natural Languages*, D. Reidel, Dordrecht, 1972, p. 270.

modal la cel despre lumile posibile. Exemplul nostru e constituit de teoria lui Leibniz, după care, din nenumăratele lumi posibile pe care le-a avut la dispoziție, Dumnezeu a ales în mod liber una, care să fie lumea actuală*. Teoria e posibilistă, pentru că, pe de o parte, se admite că există și alte lumi posibile în afara celei actuale; și e posibilistă, pe de altă parte, pentru că se admite că acestea nu pot fi reduse la cea actuală. În același timp, teoria se încadrează în tipul (ii), fiindcă noțiunile modale apar ca definibile, în termeni de lumi posibile, de pildă: a fi necesar înseamnă a fi cazul în orice lume posibilă etc. Or, un modalist ar putea ridica aici cel puțin două obiecții. Prima privește virtuțile explicative ale teoriei: explică ea ce înseamnă că o lume, între multele, e lumea actuală? Explică ea ce face ca aceasta să aibă un statut cu totul aparte? S-ar părea, mai degrabă, că teoria nu e decât un artificiu de a amâna răspunsul la problema actualității. Tot greul cade acum nu pe ideea de lume posibilă, ci pe cea de alegere divină. Dumnezeu a ales *exact* această lume pentru a fi lumea actuală. Dar cum se explică alegerea însăși? Cu aceasta, venim la cea de-a doua acuză: teoria alegerii divine este circulară, presupune ceea ce abia trebuie explicat, anume noțiunea de actualitate. Într-adevăr, Dumnezeu a ales *această* lume. Dar este vorba de alegerea pe care el a făcut-o realmente – este alegerea lui *actuală*; or, de bună seamă, el ar fi putut să facă și alte alegeri. Ca urmare, această teorie vrea să răspundă întrebării: ce face ca o lume posibilă să fie lumea actuală? printr-un răspuns care presupune însă răspunsul la o altă întrebare: ce face ca o alegere divină să fie alegerea actuală? – și, deci, demersul e circular în măsura în care teoria se dorește o teorie a actualității.

Să observăm că cel care susține această a doua obiecție presupune ireductibilitatea modalităților la lumile posibile. Căci, dacă spun: Dumnezeu ar fi putut alege altă lume posibilă ca lume actuală, atunci admit că noțiunile modale sunt primitive, alături de cele ale teoriei lumilor posibile. O teorie care să nu cadă sub orizontul unei atare obiecții ar fi așadar una care să nu permită să conchidem: Dumnezeu ar fi putut alege și altă lume posibilă ca actuală, dar nu a procedat așa, din anumite motive. Teoria ar fi

* Cf. R.M. Adams, *Theories of Actuality*.

atunci posibilistă, dar ar fi de tipul (i). O cale de a elabora o atare teorie este următoarea: Dumnezeu a avut anumite criterii pentru a alege exact această lume. De pildă, pentru că – iarăşi o soluţie leibniziană – ea este cea mai bună dintre toate lumile posibile. Desigur că Dumnezeu ar fi putut alege şi altfel, dar, în bunătatea sa, el al ales-o pe aceasta. Să observăm aici că apelul la divinitate e gândit a avea o valoare explicativă. Explicăm ceva – noţiunea de actualitate – prin intermediul ei. Se poate obiecta că atunci când explicăm ceva prin altceva, acesta din urmă trebuie să ne fie mai limpede, mai uşor de înţeles. Dar ne este mai clară ideea unui Dumnezeu guvernând, în bunătatea sa, peste tărâmul atâtor lumi posibile decât ceea ce se vrea explicat – anume că lumea noastră e cea actuală, că, în ultimă instanţă, putem să facem deosebirea între ceea ce s-a întâmplat realmente şi ceea ce doar ar fi putut să se întâmple? Nu cumva o astfel de deosebire ne e mult mai limpede, mai intuitivă? Atunci strategia însăşi de a cere sprijinul unei poziţii teiste e greşită.

Dar obiecţia e mult prea generală şi, de aceea nu întru totul convingătoare. Ar trebui căutate şi altele, mai specifice. Mai întâi, putem conchide teza că lumea actuală e cea mai bună dintre lumile posibile din aceea că Dumnezeu este bun? E contradictoriu să admitem această premisă, împreună cu teza că lumea actuală nu e nici pe departe cea mai bună dintre lumi, dat fiind că în ea a existat şi există rău? Apoi, chiar dacă admitem că Dumnezeu a ales cea mai bună lume posibilă, de ce am crede că lumea în care trăim noi, lumea *noastră*, e acea lume? Adică, avem motive pentru a crede că lumea noastră este lumea actuală – şi nu doar una dintre nenumăratele lumi doar posibile? Obiecţia susţine, aşadar, că nici această teorie nu explică ce înseamnă că o lume este lumea actuală.

Am putea adăuga acestor obiecţii, pe care le aminteşte şi R.M. Adams, următoarea: Dumnezeu a ales cea mai bună lume. Dar această lume este cea mai bună din perspectiva lumii actuale (este actualmente cea mai bună lume posibilă); nu s-ar putea ca, din perspectiva altei lumi posibile, o altă lume să fie cea mai bună lume? Prin urmare, ceea ce se susţine aici e că teoria aceasta nu depăşeşte întru totul obiecţia ridicată primeia dintre teoriile alegerii

divine a actualității pe care am menționat-o. S-ar putea replica însă: proprietatea bunătății divine nu variază de la lume la lume, ceea ce e bun în lumea actuală e bun în orice altă lume posibilă. Ea nu e precum proprietatea de a fi roșu: un obiect poate fi roșu în lumea actuală și albastru într-o alta. O faptă, însă, dacă e bună în lumea noastră, nu poate fi altfel într-o altă lume.

O replică precum aceasta presupune că bunătatea, ca atribut al divinității, are o natură modală, necesară: proprietățile necesare nu variază de la o lume la alta. Atributele divine sunt, așadar, modale. Dar, dacă admitem acest lucru, înseamnă că nu am reușit să eliminăm discursul modal în favoarea celui despre lumile posibile. Ar putea însă avea succes o atare încercare? Eu cred că răspunsul este afirmativ. Dar, în acest loc, nu avem însă la îndemână uneltele pentru a izbândi în acest sens. Abia în al doilea paragraf din capitolul următor, la punctul (e), voi relua această chestiune, propunând o teorie de tip (ii), care să reușească să treacă peste dificultățile de felul celor pe care teoria lui Leibniz nu le-a putut doborî.

4. **Existență și actualitate**

Are sens să spun: „Lumea posibilă *w* există?" Cei care răspund negativ sugerează că lumile posibile *nu* sunt acel gen de lucruri pentru care are sens să spunem că există. Atunci care e statutul lor? Problema a fost conceptualizată deosebindu-se între expresiile „a exista" și „a fi actual". Prima se aplică unor entități precum obiectele, evenimentele, stările de lucruri, atributele și relațiile, mulțimile etc. Spunem: obiectul *x* există în lumea posibilă *w*; sau: întâlnirea dintre Ion și Vasile în stația de metrou există în lumea actuală; sau: atributul de a fi om există în lumea actuală etc. Dar despre lumile posibile nu putem spune așa ceva: nu e adevărat nici că ele există și nici că nu există. Lor le putem atribui alte calificative: *sunt sau nu actuale.*

Deosebirea între a exista și a fi actual ar fi atunci următoarea. Mai întâi, avem problema actualității: *ce înseamnă că o lume posibilă este lumea actuală?* Avem apoi problema existenței: *ce*

înseamnă că un lucru există într-o lume posibilă? („lucruri" fiind obiectele individuale, stările de lucruri etc.). La rândul ei, prima problemă trebuie deosebită de o alta, care a fost abordată mai devreme, anume dacă lumile posibile sunt *reale*. Aici chestiunea e următoarea: ce face ca dintre toate lumile posibile una şi numai una să fie lumea actuală?

Am amintit deja două încercări ale lui Leibniz de a furniza un răspuns în acest sens: prima admitea că Dumnezeu a ales dintre toate lumile posibile una, care să fie lumea actuală; cea de-a doua impunea constrângeri asupra alegerii divine: Dumnezeu a ales cea mai bună lume. O altă încercare de a răspunde decurge în felul următor: dificultăţile cu care ne întâlnim în încercarea de a spune ce face ca o lume să fie lumea actuală sunt de neînlăturat. De aceea, am putea tăia nodul gordian: a fi actual nu e o noţiune pe care să trebuiască să o explicăm cu ajutorul altora; ea e o noţiune simplă, inanalizabilă, primitivă*. Dar, scrie Adams,

> „putem presupune că lumile neactuale ar fi putut fi actuale şi e posibil să fie actuale. Fiecare lume posibilă e actuală într-o lume – anume în ea însăşi. Atunci, cum diferă lumea actuală de celelalte lumi, dacă proprietatea de a fi actual e una primitivă? Ea are în mod actual, nu numai posibil, proprietatea de a fi actuală, iar a avea în mod actual o proprietate înseamnă a o avea în lumea actuală. Aşadar, lumea actuală are proprietatea de a fi actuală. Dar aceasta nu ne spune decât că lumea actuală este actuală în sine. Atunci, cum diferă ea de celelalte? Care e diferenţa dintre a fi în mod actual actuală şi a fi în mod posibil actuală?"**.

A fi actual apare aici ca o proprietate a unei lumi. Dar această proprietate îi e atribuită în două feluri: zicem, mai întâi, că o lume este actuală sau nu este actuală – şi, după cum ştim, numai una are această proprietate. Numai că, făcând astfel, noi presupunem două lucruri: 1) că am numit o *singură* lume

---

* „Existenţa e o noţiune simplă, neanalizabilă (*irresolubilis*)", scria Leibniz (*Die Philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, editat de C.I. Gerhart, vol, I, Berlin, p. 271; *Apud* R.M. Adams, *Theories of Actuality*).

** R.M. Adams, *Theories of Actuality*.

posibilă; 2) că proprietatea unei lumi de a fi actuală este una absolută, că nu variază. Prima susținere e corectă; dar e așa și a doua? Căci, cineva ar putea să încerce să argumenteze în felul următor: când vorbim despre lumea actuală și afirmăm ceva despre ea, de pildă: „În lumea actuală Ion și Vasile s-au întâlnit în stația de metrou", această afirmație a noastră nu e făcută la modul absolut, ci numai relativ la o lume – și anume la cea actuală. Lumea actuală ar fi putut să nu fie actuală; dar dacă e actuală, atunci în mod actual ea este cea actuală. Însă, dacă nu ar fi fost actuală, atunci această lume, care e actuală, ar fi fost doar posibilă – și o altă lume ar fi fost actuală; mai mult, acea lume ar fi fost, ea, în mod actual actuală.

Să acceptăm acest lucru: o singură lume e actuală. Propoziția: „Există o singură lume posibilă care este actuală" e, așadar, necesar adevărată. Adică, ea e adevărată în orice lume posibilă. Dar nu e obligatoriu ca, de fiecare dată, aceeași lume să fie actuală. Propoziția „Există o singură ființă atotștiutoare", ar putea fi adevărată în fiecare lume posibilă; dar e întru totul conceptibil ca ființa care e atotștiutoare în lumea actuală să nu fie astfel și în lumea *w*, unde o altă ființă e singura atotștiutoare. Acum: în lumea actuală o singură lume posibilă – cea actuală, α – e actuală. Dar într-o altă lume *w*? În *w* e adevărat că există o singură lume posibilă care este actuală; dar care e aceasta? E tot lumea α? Ar fi ciudat să fie așa. Să presupunem că noi am fi locuitori ai lui *w*. Vom zice atunci că lumea noastră e numai posibilă, iar o altă lume, α, e de fapt cea actuală? Sau e posibilă și o altă atitudine, anume să spunem că lumea noastră este actuală, iar α e doar una din numeroasele lumi posibile?

Această observație a prilejuit mai multe teorii ale actualității. Prima pe care o voi discuta e aceea a lui D. Lewis: *teoria indexicală* a actualității.

a) *Strategia posibilistă*

Ideea lui D. Lewis este simplă. Să presupunem că noi suntem locuitori ai unei lumi posibile *w*. Atunci vom spune: *w* este lumea actuală. Dar locuitorii unei alte lumi posibile *w'* vor spune, la

rândul lor: *w'* este lumea actuală. Teoria indexicală a actualității susține că atât noi, locuitorii lui *w*, cât și locuitorii lui *w'* avem dreptate; cu alte cuvinte, propoziția „*w* este lumea actuală" e adevărată în *w*, iar propoziția „*w'* este lumea actuală" e adevărată în *w'* (și fiecare e falsă în toate lumile posibile, cu excepția lui *w*, respectiv *w'*). Cum se explică acest lucru? Care sunt trăsăturile termenului „actual" care fac posibilă situația de mai sus? Dacă termenul „lumea actuală" ar numi, în fiecare lume posibilă, aceeași lume – anume lumea noastră α, cea care este realmente (actualmente) lumea actuală – atunci în orice lume posibilă ar fi adevărată propoziția „α este lumea actuală" iar orice propoziție de forma „*w* este lumea actuală", dacă $w \neq \alpha$, ar fi falsă. Teoria indexicală susține însă că nu e așa: termenul „actual" e indexical; termenii indexicali sunt cei a căror referință variază în funcție de context: de vorbitor, de loc, de cel căruia i se adresează vorbitorul, de actele vorbitorului etc. Când spun: „Acum e cald", referința termenului „acum" depinde de momentul în care am rostit propoziția; când spun: „Eu scriu", termenul „Eu" se referă la mine; dar dacă altcineva ar fi rostit aceeași propoziție, termenul s-ar fi referit la altcineva, anume la cel care a rostit-o. „Eu sunt aici" e o propoziție mereu adevărată; dar propoziția „Adrian Miroiu e aici" nu e așa, pentru că, deși e adevărat că eu = Adrian Miroiu, totuși s-ar fi putut întâmpla ca eu să nu fi fost aici; într-o astfel de situație cea de-a doua propoziție ar fi falsă, dar prima ar fi fără sens. Prin urmare, un termen precum „eu" are un alt comportament logic decât numele proprii (ori descripțiile definite).

Termenul „actual" consideră Lewis, se comportă logic tot așa ca „acum" sau „eu" etc. „Eu nu vreau să spun că «actual» are sensuri diferite în limbajele folosite în diferite lumi, astfel încât, pentru fiecare lume *w* «lumea actuală» e un nume propriu pentru *w*. Așa ceva e fals. (După cum e fals să spunem că «astăzi» își schimbă sensul o dată cu fiecare miez de noapte). Mai degrabă, sensul *fixat* pe care îl dăm lui „actual" e astfel încât, la fiecare lume *w* «actual» referă în limbajul *nostru* la *w* (...). Mai precis: la fiecare lume *w*, numele «lumea actuală» *denotă* sau *numește* pe *w*, predicatul «este actual» *designează* sau *este adevărat despre w* și

orice este în *w*"*. Aşadar, propoziții precum „Aceasta este lumea actuală", „Eu exist actual" (= realmente) etc. sunt adevărate ori de câte ori sunt rostite, în orice lume posibilă.

Prima consecință a teoriei lui D. Lewis este că termenul „actual" se aplică primordial şi direct lumilor posibile şi abia în cel de-al doilea rând – şi derivat – locuitorilor acestora (obiecte, stări de lucruri, proprietăți etc.). Teoria întăreşte aşadar punctul de vedere că între lumile posibile, pe de o parte, şi entitățile care locuiesc în aceste lumi, pe de alta, există o deosebire.

Consecința cea mai de seamă care decurge de aici este că e absurd să punem întrebări de felul: Cum ştim că noi nu suntem decât nişte locuitori doar posibili – care nu există însă actual – ai unei lumi doar posibile? Pentru că, ar sugera adeptul unei atare poziții sceptice, orice trăsături ale lumii noastre am aduce în sprijinul susținerii că aceasta este lumea actuală, ele sunt valabile pentru orice altă lume. Iarba posibilă nu e mai puțin verde, talerii doar posibili nu sunt mai puțin taleri (să ne amintim de afirmația lui Kant) etc. Atunci, conchide scepticul, că lumea *aceasta* e lumea actuală, fie ştim, dar într-un chip misterios, fie nu ştim deloc aşa ceva. Dar e absurd, spune Lewis: tot aşa cum ştiu că sunt aici, că acest timp e cel prezent, tot aşa ştiu şi că această lume e cea actuală, pentru că de fiecare dată intervin termeni indexicali şi, cum am văzut, propoziția „Aceasta e lumea actuală" e adevărată în fiecare lume posibilă.

Dar teoria indexicală a actualității trezeşte nedumeriri. Mai întâi, ea intră în conflict cu intuiția că actualitatea lumii reprezintă un statut special, metafizic al acesteia; teoria lui Lewis se depărtează de intuiția că ceea ce e actual *e mai real* (există într-un grad mai înalt) decât ceea ce este doar posibil. Pentru Lewis, că lumea *acesta* e lumea actuală depinde de relațiile ei cu locuitorii săi, cu cei care trăim în ea. *Noi* spunem: aceasta e lumea actuală – şi astfel ea este selectată ca „lume actuală"; dar dacă acelaşi lucru l-ar spune locuitorii unei alte lumi, aceea ar fi selectată. Or, s-ar putea obiecta, de aici decurge că faptul că filosoful D. Lewis există actualmente e dependent de relațiile lui cu noi şi nu e vorba că are un statut metafizic special față de Tom Sawyer, despre care Huck

* D. Lewis, *Anselm and Actuality*, p. 18.

poate prea bine să spună că există actual. Totuşi, noi nu credem că diferenţa dintre cei doi stă doar în relaţiile lor cu noi: căci D. Lewis există, nu însă şi Tom. Acestei observaţii, pe care o aminteşte şi R.M. Adams, i se poate adăuga şi o alta: teoria indexicală este o teorie *posibilistă*, o teorie care nu acceptă că discursul despre lumile posibile poate fi redus (de pildă, la cel despre modalităţi şi despre lumea actuală). Or, posibilismul încorporează unele supoziţii, la rândul lor chestionabile.

Să ne oprim acum asupra lor. Prima chestiune priveşte modul în care e înţeleasă, ca o relaţie, existenţa. Spunem: x există în w, iar primul membru al relaţiei poate fi un obiect, o proprietate, o stare de lucruri etc.; al doilea poate fi doar o lume posibilă. Aici *existenţa în o lume* e luată ca primitivă, nedefinită, iar *existenţa* e definită. Când spunem că ceva există? Avem la dispoziţie cel puţin două alternative: a) ceva există atunci când există în lumea actuală; b) ceva există atunci când există o lume posibilă în care el există. Prima cale solicită un criteriu pentru a separa lumea actuală de celelalte lumi. Dacă reuşim acest lucru, atunci putem spune, bunăoară, că ceva există în lumea w, dar e doar posibil, fiindcă nu există în lumea actuală. Deosebirea dintre a exista şi a fi doar posibil nu e una absolută, ci relativă la raportul pe care îl are entitatea care ne interesează cu lumea actuală. Dar iarba din w există tot atât de mult în w pe cât există iarba din α (lumea actuală) în α. Când însă adoptăm teoria indexicală a actualităţii, ajungem la următoarea consecinţă: să presupunem că propoziţia „*a* există în lumea actuală" e adevărată într-o lume, w să zicem. Atunci pentru un locuitor al lui w (deci relativ la w) lumea actuală e w, deci că *a* există (actual) înseamnă că *a* există în w; atunci, în sensul de bază al lui „există", orice care este posibil există. Am putea să deosebim însă între faptul că *a* există actual şi acela că în mod actual *a* există actual. Dar acest „în mod actual" încearcă să indice lumea α; or, un indexicalist ar respinge o atare pretenţie, spunând că expresia „în mod actual" e indexicală, ceea ce denotă ea fiind funcţie de lumea în care e rostită. Atunci, nu se poate deosebi la w între: a exista actual – ceea ce înseamnă a exista în w – şi a exista actual în mod actual – care înseamnă tot acelaşi lucru. Concluzia pe care o trage

indexicalistul va fi atunci că existența e fundamental o relație, care nu poate fi redusă la un predicat.

Actualiștii se opun însă unei atare concluzii. Ei consideră că, dimpotrivă, *a exista* este predicat, și anume el trebuie luat ca primitiv în raport cu predicatul *a exista în lumea w*.

Să accentuăm: pentru actualiști, a exista e primitiv în raport cu a exista în *w*. Dar aceasta nu înseamnă că explicăm astfel ce înseamnă a exista, ci doar ce înseamnă a exista în *w*. Obiectivul nu e deci decât acela de a arăta că a exista într-o lume posibilă nu pune mai multe dificultăți decât a exista, care e luat ca înțeles. Dar strategia are și următoarea menire: să arate că, o dată cu deosebirea dintre a exista și a exista în *w*, dispar dificultățile pe care părea că le aduce cu sine înțelegerea ca predicat a lui a exista – pe care le-am menționat pe larg în prima parte a acestei lucrări. Actualistul nu e deci obligat să apeleze la strategii precum cea a lui Russell, bazată pe teoria descripțiilor, pentru a înlătura greutățile ce-i apar în cale. S-ar putea spune chiar că încercarea actualistului de a construi cu ajutorul modalităților noțiunea de lume posibilă și de a discuta apoi, în acest cadru, chestiunea existenței e o *alternativă* – și încă una, cum vom vedea, promițătoare – la strategia russelliană. Dar nimic nu-l împiedică, desigur, pe actualist să ia în sprijin și uneltele teoriei descripțiilor.

Totuși, din motivul arătat, nu vom merge pe acest drum, ci vom explora alte căi. Iată de pildă, cum procedează A. Plantinga, care, așa cum am văzut, este un *actualist modal*. Aceasta înseamnă că el se ajută de noțiunile modale pentru a defini, de pildă, pe *a există în w*. A exista e pentru el o noțiune primitivă. Cum actualistul susține că orice enunț despre posibili (obiecte sau lumi posibile) poate fi redus la unul despre lucruri actuale, în sensul său de bază a exista înseamnă a exista în lumea actuală. Dar pentru actualist prin termenul „lume actuală" selectăm o lume posibilă care joacă un rol aparte: numai în raport cu ea și cu ajutorul conceptelor modale putem să vorbim despre celelalte lumi posibile (cum e posibil așa ceva vom vedea imediat). Așadar, a exista înseamnă a exista în α; dar, susține actualistul (modal), putem – plecând de aici – să definim pe a exista în *w*. Când spunem că *a* există în *w*, nu înțelegem că *a* este un existent doar posibil (așa

cum crede posibilistul). Dacă ar fi aşa, atunci s-ar putea argumenta astfel: să presupunem că *a* există în *w*, dar nu şi α. Atunci, *a* nu există, dar există în *w*; ca urmare, există ceva care nu există, dar există în *w*. Or, aceasta e consecinţa la care actualistul nu ar vrea să ajungă. Când zice: *a există în w*, actualistul înţelege altceva – anume, că, *dacă w ar fi lumea actuală, atunci a ar exista în w*[*].

Să ne oprim puţin asupra acestei implicaţii: „dacă *w* ar fi lumea actuală, atunci *a* ar exista". Ea e folosită pentru a defini pe „*a* există în *w*", şi anume cu ajutorul lui lui „*a* există". În al doilea rând însă, ea e o implicaţie modală: acest „dacă *w* ar fi lumea actuală" presupune posibilitatea, că e posibil ca *w* să fie actuală. În sfârşit, dacă acceptăm această implicaţie nu înseamnă şi că acceptăm că din *a* există în *w* decurge că *a* există (deşi doar ca posibil: deci că *a* e un existent numai posibil). Într-adevăr, dacă antecedentul implicaţiei nu e adevărat – şi, fiindcă α iar nu *w* este lumea actuală, el nu este adevărat – nimic nu ne constrânge să acceptăm că este adevărat consecventul, că *a* există: căci implicaţia rămâne adevărată şi când consecventul e fals. Acceptând implicaţia, noi admitem doar că „*a* există" este o propoziţie adevărată atunci când antecedentul e adevărat. (Un alt aspect privind implicaţia e presupus: că lumea actuală este deja selectată).

Strategia aceasta are o implicaţie remarcabilă: ce înseamnă că *a* are proprietatea *P* în lumea *w*? Răspuns: că, dacă *w* ar fi actuală, atunci *a* ar avea *P*. Tot aşa, ce înseamnă că propoziţia *p* este adevărată în *w*? Că, dacă *w* ar fi actuală, atunci *p* ar fi adevărată (expresia „a fi adevărat" e luată ca primitivă, cu ajutorul ei definindu-se: a fi adevărat în *w*). Atunci însă putem da sens afirmaţiei că în lumea posibilă *w* există regele de astăzi al Franţei. (Dacă lucrurile s-ar fi desfăşurat altfel, din 1789 încoace să zicem, *w* ar fi putut fi lumea actuală). Ea înseamnă că, dacă *w* ar fi actuală, atunci regele de astăzi al Franţei ar exista. Şi putem spune, de asemenea, că propoziţia „Regele de astăzi al Franţei e înţelept" e adevărată în *w*, înţelegând prin aceasta că dacă *w* ar fi actuală, atunci propoziţia ar fi adevărată. Iar toate acestea rezolvă

[*] A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, p. 47.

dificultățile cu care se confruntase și Russell – dar fără a fi nevoie să se apeleze la teoria descripțiilor*.

Să trecem acum la cea de-a doua alternativă pe care o are posibilistul ca, plecând de la relația: *a* există în lumea *w* să construiască pe: *a* există. Anume, definind: *a* există dacă și numai dacă există o lume posibilă în care el există. Cu alte cuvinte, există toți posibilii. Ceva e posibil atunci când există într-o lume posibilă *w*. Strategia e consistentă cu punctul de vedere posibilist că lumile posibile au același statut ca și lumea actuală; că aceasta nu e decât una din numeroasele lumi posibile. Când spun că ceva există, nu trebuie, de aceea, să mă restrâng la ceea ce se întâmplă în α. Numai că, s-ar putea replica, astfel posibilul și existentul se confundă – ceea ce nu se potrivește cu intuițiile noastre. Posibilistul are totuși un răspuns la îndemână: dacă prin „existent" înțelegem ceea ce există actual, atunci replica nu ține, pentru că și el acceptă că „există actual" și „există într-o lume posibilă" nu sunt același lucru. Când el spune că ceva există dacă există într-o lume posibilă, el nu înțelege că acel ceva există și actual.

Dar, se va replica, atunci existența aparține, bunăoară, tuturor obiectelor care există într-o oarecare lume posibilă. Ceea ce înseamnă că noi comparăm obiecte din lumi diferite și spunem că au o aceeași proprietate – că există. Ce ne permite totuși să spunem acest lucru? Când zic: obiectul *a*, care există în α, este roșu; și zic, de asemenea, că obiectul *b*, care există în *w*, este roșu, de ce trebuie să înțeleg că „roșu" e aceeași culoare și în α și în *w*? Poate că în *w* roșii sunt obiectele care arată la fel ca obiectele verzi în lumea noastră α. Tot așa, „există în *w*" ar putea însemna cu totul altceva decât înseamnă „există" în lumea noastră; ar putea, de

---

* Când spunem că *a* are proprietatea *P* în lumea *w* nu înțelegem decât dacă *w* ar fi actuală, atunci *a* ar avea proprietatea *P*. Dar, lucrul acesta e compatibil cu cel puțin două interpretări (pe care le vom discuta mai jos): a) chiar dacă *w* nu este actuală, *a* are proprietatea *P* în *w*. Deși Pegas nu există actual, el există într-o lume posibilă *w*. Dar în acea lume Pegas are proprietatea de a fi cal înaripat; b) *a* nu are în *w* proprietatea *P*; tot ceea ce putem spune e că el ar avea-o dacă *w* ar fi lumea actuală (tot așa cum, zicând că *a* există în *w*, înțelegem nu că *a* există – nu actual, ci în *w* – ci că ar exista, dacă *w* ar fi actuală).

pildă, să însemne ceea ce înseamnă în α „este om". Tot aşa, nu avem nici un motiv să credem că „a fi obiect în *w*" înseamnă acelaşi lucru cu „a fi obiect în α"; de ce nu am putea considera că prima expresie înseamnă ceea ce înseamnă „a fi om" în α?

Posibilistul poate răspunde în mai multe feluri. Mai întâi, el va sugera că atunci când zicem că „există în *w*" şi „există" s-ar putea să însemne lucruri diferite, presupunem că ne situăm pe o poziţie care ne permite să asertăm aşa ceva, o poziţie dincolo de deosebirile dintre *w* şi α. Actualistul nu întâmpină, desigur, nici o dificultate în acest sens, căci pentru el o atare poziţie există – şi anume e cea pe care o furnizează α: pentru că, gândeşte el, orice enunţ despre *w* este reductibil la un enunţ despre ce se întâmplă în α. Dar este aşa? Obiecţia e valabilă numai dacă se probează că strategia reducţionistă a actualistului poate fi dusă cu succes până la capăt. În al doilea rând, posibilistul ar putea susţine că a fi obiect nu e o proprietate care variază de la o lume la alta; dacă *a* e obiect în *w*, atunci e obiect în orice altă lume *w'* (fie că există, fie că nu există în *w'*). Calea aceasta a urmat-o D. Lewis când, în cercetarea argumentului anselmian, a vorbit despre „fiinţe conceptibile". Să ne amintim de traducerea primei premise a argumentului cercetat de el:

(1') $(\forall x)(C(x) \supset (\exists w)\,(W(w)\,.\,E(x,w)))$

Aici $C(\ )$ este un predicat care e independent de „lumile posibile". Tot aşa am putea defini pe „există":

(6) $E(x) = \text{df.}\ (\exists w)(W(w)\,.\,E(x,w))$

adică, *x* există dacă şi numai dacă există o lume posibilă *w* în care *x* există. Strategia aceasta ridică însă o altă problemă: să observăm că, potrivit strategiei posibiliste, expresia $(\exists w)(W(w)\,.\,E(x,w))$ înseamnă că este posibil ca *x* să existe. (6) ne va spune (prin urmare) că ceva există dacă şi numai dacă e posibil să existe, ceea ce am văzut că poate trezi obiecţii.

În sfârşit, celei de-a doua alternative posibiliste de a defini pe „există" i s-ar putea replica şi astfel: în expresia „există o lume posibilă în care *a* există" se asertează că lumile posibile există. Dar dacă existenţa este, în sensul său prim, o relaţie de forma: *a* există

în *w*, am putea să admitem că *a* denotă şi o lume? Putem spune: α există în *w*? Dacă nu, atunci nu mai avem cum să definim pe „*a* există" prin „există o lume posibilă în care *a* există"; dacă da, atunci ce înseamnă că α există în *w*? Pentru posibilist e dificil să admită că „α există în *w*" are sens; căci pentru el lumile posibile sunt inanalizabile, în ele există ceva, nu există şi ele în ceva.

Avertizam însă mai devreme că problema dacă o lume posibilă există – şi anume, punând mai precis aici problema: dacă o lume posibilă există într-o lume – trebuie deosebită de o alta – anume dacă lumile posibile sunt *reale*. Posibilistul are în faţă alternativa de a respinge că o lume există într-o alta, admiţând că lumile posibile sunt *reale*. Reale, nu însă şi actuale: o singură lume e lumea aceasta, dar toate lumile sunt reale. Orice obiect posibil există (potrivit definiţiei lui „există" pe care o discutăm aici); la rândul lor, lumile sunt tot *posibile*. Şi, ca orice posibil, „există". Însă, aşa cum am văzut, ele nu pot fi înţelese ca existente în acelaşi fel în care vorbim despre obiecte; acest „există" înseamnă că sunt reale.

Aşadar, scopul posibilistului e de a argumenta că lumile posibile „există"; însă, cum ele nu pot exista în alte lumi, el e nevoit să deosebească între două feluri de „existenţă"; primul fel e identificat de el ca existenţă, în sensul obişnuit. Cu un singur adaos: vorbim despre ce există nu numai relativ la lumea actuală, ci – generalizând – relativ la *orice* lume posibilă. Cel de-al doilea fel de existenţă e cea a lumilor posibile. Posibilistul sugerează că una e existenţa obiectelor într-o lume *w* şi alta este existenţa înseşi acelei lumi. Obiectele care există în *w* formează o totalitate. Dacă această *totalitate a existenţelor* din *w* ar fi totuna cu *w*, atunci desigur că nu s-ar mai cere să deosebim între cele două feluri de a exista; posibilistul separă însă totalitatea existenţelor de *existenţa ca totalitate* – deci de lumea posibilă care cuprinde această totalitate de obiecte – şi susţine că cele două concepte sunt diferite. Pentru actualist problema nu se pune; întrucât lumile posibile sunt, de pildă la Plantinga, stări maximale de lucruri, trecerea de la stările de lucruri la lumile posibile are proprietatea continuităţii: se face printr-o „prelungire analitică".

În istoria gândirii filosofice, distincția dintre totalitatea existențelor și existența cu totalitate a primit mai multe conceptualizări. Cea mai cunoscută e furnizată de teoria kantiană a antinomilor rațiunii pure. Este legitimă interogația asupra existenței ca totalitate? Kant răspunde negativ, arătând că nu putem dovedi existența obiectului corespunzător acestui concept. Cum se va arăta mai jos, unele elemente ale concepției lui Kant pot fi interpretate în sens actualist. În contextul de față poziția sa apare însă ca una posibilă. Lumea, înțeleasă în sens transcendental ca totalitate absolută a ansamblului lucrurilor existente*, este o Idee a rațiunii. „Înțeleg prin Idee, zice Kant, un concept rațional necesar căruia nu i se poate da în simțuri nici un obiect corespunzător" (p. 300). Ideile sunt concepte a căror aplicabilitate este extinsă dincolo de limitările inevitabile ale unei experiențe posibile, dincolo de limitele empiricului, totuși în legătură cu el. Cum se realizează aceasta? Pentru un „condiționat dat, rațiunea reclamă totalitatea absolută de partea condițiilor (sub care intelectul supune unității sintetice toate fenomenele) și astfel face din categorie o idee transcendentală, pentru a da sintezei empirice totalitatea absolută prin continuarea ei până la necondiționat (care nu se întâlnește niciodată în experiență, ci numai în Idee)" (*ibidem*). Înțeleasă ca totalitate absolută, ca un condiționat, lumea este o Idee; în limitele empirismului, „lumea *nu poate fi* dată niciodată întreagă" (p. 436). Totalitatea absolută a tuturor fenomenelor *nu este decât o Idee*" (p. 300); conceptului nu-i corespunde nici un obiect și aceasta nici nu poate fi dat (p. 413). Cum s-a văzut, Ideile extind aplicabilitatea conceptelor rațiunii pure, servind așadar pentru completarea folosirii empirice a rațiunii; dar, în plus, ele se separă complet de această folosire empirică a rațiunii și ne conduc la obiecte: asemenea idei transcendentale, precum cea de lume,

---

* I. Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura Științifică, București, 1969, p. 371. Termenul „absolut" este folosit de Kant pentru a-l opune lui „ceea ce nu e valabil decât relativ sau sub un raport particular, căci valabilul relativ este restrâns de condiție, pe când absolutul este valabil fără restricții" (p. 229). Ideea de lume vizează totalitatea *necondiționată* a fenomenelor.

„au un obiect pur inteligibil care, fără îndoială, e permis să fie admis ca un obiect transcendental, despre care de altfel nu ştim nimic; însă pentru a-l gândi ca un lucru determinalbil prin predicatele lui distinctive şi intime, nu avem de partea noastră nici principii ale posibilității (ca fiind independent de toate conceptele experienței), nici cea mai neînsemnată justificare de a admite un astfel de obiect şi deci el e un simplu lucru imaginar" (p. 460).

Întrucât, deci, nu pot avea lumea decât în concept, nu (ca un tot) în intuiție (p. 433), ei nu i se pot aplica cu sens atributele valabile pentru obiectele experienței.

Tot aşa, întregului – lumii posibile – nu îi convin atributele obiectelor, proprietăților, stărilor de lucruri etc. Despre acestea din urmă are sens să spunem: există sau nu există; despre lumile posibile nu putem însă afirma ceva de acest gen. Dar ideile rațiunii pure au un obiect (inteligibil) şi sunt rodnice şi necesare în folosirea rațiunii. Tot aşa, lumile posibile, deşi nu există, au totuşi *realitate*.

Diferența dintre realitatea lumilor posibile şi *existența* entităților în diferite lumi posibile ar putea fi înțeleasă ca o oglindire a celei dintre existență ca totalitate şi totalitatea existenței; când spunem că Lumea există, în susținerea noastră „există" are o altă logică decât, să zicem, în „Muntele Everest există". Şi tot aşa, logica lui „există" în „Există lumi posibile" – pe care posibilistul o reconstruieşte ca: „lumile posibile sunt reale" – e alta decât logica aceleiaşi expresii în „Muntele Everest există" – pe care posibilistul o reconstruieşte ca „Muntele Everest există în *w*" (aici *w* poate fi chiar α). Desigur că analogia făcută aici ar putea trezi îndoieli; dar ceea ce e important este să se ofere o idee despre ce înseamnă realitatea lumilor posibile (față de existența obiectelor, stărilor de lucruri etc.)

Pe de altă parte, posibilistul are la dispoziție şi o altă cale pentru a ieşi din dificultate: în „Există o lume posibilă în care *a* există" – sau, mai precis formulat: „Există o lume posibilă *w* astfel încât *a* există în *w*" – „există" nu are acelaşi comportament logic în cele două apariții ale sale. În cea de-a doua, „există" joacă rol de predicat; însă în prima, el exprimă cuantificatorul existențial. Care

este deosebirea? Să ne amintim de propoziția: „Sunt lucruri care nu există", care, intuitiv, ne pare acceptabilă. Pentru că, într-adevăr, lucruri ca Pegas ori muntele de aur nu există, iar un lucru precum cel mai mare număr prim nici nu poate exista; despre astfel de lucruri se vorbește în propoziția de mai sus. Dar ce înseamnă ea? Probabil că, iarăși, e natural să considerăm că *literal*, ea spune același lucru cu propoziția: „Există lucruri care nu există". Or, aceasta din urmă e evident falsă. Așadar, dacă vrem să dăm seama de o atare situație, cum vom proceda? Posibilistul va asigura că, în a doua sa apariție, termenul „există" e folosit pentru a denota existența. El trebuie înțeles ca predicat binar: „... există...". Dar în prima sa apariție „există" nu poate fi înțeles tot așa: căci, în acest caz, am ajunge la: „Există în *w* lucruri care nu există în *w*", ceea ce, evident, este de asemenea fals. Să notăm, în plus, următorul lucru: dacă „... există în ..." exprimă o relație (binară), totuși pentru un *w* fixat „... există în *w*" (de pildă, „... există în α") nu mai exprimă o relație, ci un *predicat* (tot așa cum „... este tatăl lui ..." exprimă o relație; dar „este tatăl lui Quine" exprimă un predicat).

Atunci am putea considera că, în prima sa apariție, „există" denotă o proprietate – să o notăm cu *P* – diferită de existență, și care ar avea următoarele caracteristici: 1) dacă un obiect *a* are în *w* proprietatea *P*, nu e obligatoriu să aibă și proprietatea de a exista în *w*; dar 2) dacă un obiect *x* are oricare altă proprietate *P'*, atunci *a* are și proprietatea *P*. Prima caracteristică împiedică obținerea concluziilor nedorite, false, de felul celor amintite; cea de-a doua ne permite să folosim cuantificatorul. Ce fel de proprietate e însă *P*? Ea pare stranie. Dar s-ar putea replica: și alte proprietăți nu atrag după ele existența, de pildă, proprietatea de a fi cel mai mare număr prim. Meinong, cu noțiunea sa de *Aussersein*, vine în întâmpinarea discuției de aici: căci 1) ceva care are *Aussersein* nu e neapărat existent; dar 2) a avea *Aussersein* e o condiție pentru a atribui o proprietate unui obiect. *Aussersein* e așadar o proprietate de genul celor care ar putea sluji drept *P*.

Actualistul va adopta altă strategie. După el, nu există nici o astfel de proprietate *P*. *Existența* e implicată de *orice* proprietate: dacă *a* este *P*, atunci *a* există – e o implicație adevărată, oricare ar fi poprietatea *P*. (Să ne amintim că actualistul ia existența ca

predicat primitiv, cu ajutorul căruia se definește: există în *w*). Dacă *a* are proprietatea *P* în *w*, atunci *a* există în *w*. Diferența dintre posibilist și actualist ar putea fi atunci trasată ca o diferență între proprietățile pe care ei le admit ca existente*.

Plantinga accentuează asupra următoarei consecințe a acestei diferențe. Posibilistul care admite că există o proprietate precum *P* va trebui să admită și că propoziția: „Sunt lucruri care nu există" este adevărată. Dar actualistul nu sugerează ceva trivial, de genul: această propoziție este falsă. Într-adevăr, spune Plantinga, actualistul nu admite că există o proprietate precum *P*, dar propoziția de mai sus spune același lucru cu propoziția „Dacă ceva este *P*, atunci există". Or, dacă un constituent al unei propoziții nu există, atunci nici propoziția nu există**. Așadar, în timp ce un posibilist ia propoziția „Sunt lucruri care nu există" ca (necesar) adevărată, un actualist (în particular: un actualist modal cum e Plantinga) se va îndoi că ea există.

Totuși, cred că posibilistul posedă încă un răspuns: atunci când afirmă că nu există propoziția: „Sunt lucruri care nu există", Plantinga are în minte un gen de condiții care trebuie îndeplinite pentru ca ceva să fie o propoziție. Dar cum poate vorbi el despre acest *ceva,* care nu există? Desigur că aici Plantinga ar putea replica: se reconstruiește, la un alt nivel (acela al discursului despre propoziții) poziția actualistă. Întreprinderea ar fi greu de dus la bun sfârșit, dar replica e totuși corectă.

---

* A. Plantinga, *Replies*, în J. Tomberlin, P. von Inwagen, *Alvin Plantinga*, Reidel, Dordrecht, 1985, pp. 314-316.

** Chestiunea e totuși mai complicată. Desigur că trezește imediat nedumerire afirmația că propoziția „Sunt lucruri care nu există" nu există. De fapt, nu se spune că nu există o entitate lingvistică – propoziția aceasta; cea care nu există este judecata exprimată de ea (în plus, atunci are sens să se susțină că ea are drept constituent o proprietate, care la rândul ei nu are o natură lingvistică). Pentru Plantinga, nu propozițiile, ci judecățile sunt adevărate sau false. Am preferat însă prezentarea de față pentru a nu face și mai complicat argumentul.

b) *Despre ceea ce nu este*

Pentru posibilist, situația nu se prezintă însă deloc în acest fel. El nu este de acord cu diagnosticul pe care îl dă Plantinga poziției sale, anume că el acceptă o anumită proprietate cu totul specială *P* – și deci și propoziții în care apare această proprietate, precum „Sunt lucruri care nu există". Posibilistul admite, într-adevăr, o astfel de propoziție; dar statutul ei, accentuează el, e diferit de cel pe care îl gândește Plantinga. Propoziția „Socrate e filosof" e adevărată sau falsă în diferite lumi posibile. Cu unele propoziții, situația e însă alta. Iată de pildă, premisa (3) a variantei lui D. Lewis a argumentului anselmian. Avem:

(3) Există ceva în intelect astfel încât nu se poate concepe nimic mai mare decât el.

În traducerea care face argumentul valid, (3) devine:

(3'A) $(\exists x)(C(x) . \neg(\exists w)(\exists y)(W(w) . C(y) . G(y,w,x,\alpha)))$

Această propoziție, spune probabilistul, nu e adevărată într-o lume posibilă *w'*, așa cum este propoziția „Socrate e filosof". Ea e formulată într-un limbaj în care apar nume de lumi posibile, variabile pentru acestea, cuantificatori peste lumile posibile, și, dacă e adevărată, nu e *în* o lume posibilă, ci *despre* toate lumile posibile; dacă *H* este clasa* tuturor lumilor posibile, atunci vom spune că (3'A) e adevărată (sau falsă) *despre H* dar nu în lumea *w* din *H*. Într-adevăr, dacă ar fi așa, atunci ar trebui să aibă aceeași proprietate și, bunăoară, $W(\alpha)$. Dar, pentru posibilist nu se poate admite că are sens ceva de genul: propoziția $W(\alpha)$ este adevărată în *w*.

Situația se prezintă tot astfel și cu propoziția: „Lumea *w'* există" (sau „Lumea α există"). Aceasta nu poate fi adevărată într-o lume posibilă *w*. Ea are sens numai *despre H* – și anume este adevărată atunci când *w'* aparține clasei *H*. Remarca de față este deosebit de semnificativă, pentru că dă sens distincției dintre *a exista* și *a fi actual*. „Există" se aplică unei entități atunci când o

* Nu spun: „mulțimea", pentru că s-ar putea construi în acest caz argumente care să dovedească inexistența ei (tot așa cum s-au construit împotriva mulțimii tuturor mulțimilor, mulțimii mulțimilor care nu se conțin etc.).

propoziție de forma: „Această entitate există" e adevărată sau falsă într-o lume posibilă oarecare. Socrate e genul de entitate căreia i se poate aplica „există"; și e așa pentru că într-o lume w – de pildă, chiar α – e adevărată propoziția „Socrate există". Dar lumilor posibile nu li se poate aplica existența: ele sunt reale, potrivit lui Lewis, dau nu e adevărat și că există. Ce înseamnă că, deși nu există, w este reală? Înseamnă că despre H se poate afirma o propoziție adevărată precum: w aparține lui H.

Acum, propoziția „Sunt lucruri care nu există" ar putea fi simplu tradusă ca:

$$(\exists x)(\exists w)(E(x,w) \,.\, \neg E(x,\alpha))$$

care este adevărată despre H, dar nu e nici adevărată, nici falsă într-o lume w' (în particular în α). Care e în acest loc poziția actualistului vom vedea imediat. Aici însă trebuie să facem o distincție de maximă importanță. Plecând de la expresia de mai sus, să presupunem că obiectul x există într-o lume anumită, w să zicem, dar nu există în α. Vom scrie:

$$(\exists x)(E(x,w) \,.\, \neg E(x,\alpha))$$

Care este domeniul cuantificatorului existențial? Nu poate fi vorba doar de obiectele care *există* actual (adică: în lumea actuală), nici doar de cele care există în w. E nevoie ca acest domeniu să cuprindă cel puțin obiectele din α și pe cele din w. Dar, cum și w este aleasă în mod arbitrar, va însemna că domeniul pe care îl parcurge variabila x, legată prin cuantificatorul „există", trebuie să cuprindă toate obiectele care există în cel puțin* o lume posibilă. Să notăm cu U clasa acestor obiecte. Deci a aparține lui U dacă există o lume w în H și a există în w. Posibilistul va putea accepta acum că proprietatea satisface exigențele pe care le avea în vedere actualistul atunci când vorbea despre P, pentru că din faptul că a este în U nu decurge că a există (într-o lume anumită w); dar, în al doilea rând, numai dacă a face parte din U putem afirma sau nega o altă proprietate despre acesta. Pe de altă parte, posibilistul va

* Lucrul acesta e compatibil cu – deși nu implică – a spune că x există într-o singură lume posibilă; această remarcă este importantă relativ la discuțiile din paragraful 3 de mai jos.

adăuga: a face parte din U nu e totuşi o proprietate la care se gândea actualistul; într-adevăr, ea nu e o proprietate pe care un obiect anume a o poate avea *într-o* lume w, aşa cum e cazul cu proprietatea a fi filosof; a o poate avea numai relativ la *clasa* H a lumilor posibile. Variabila legată de acest cuantificator parcurge clasa U a tuturor obiectelor posibile; el va fi numit *posibilist* şi va fi notat „$\sum$". Aşadar, propoziţia „Sunt lucruri care nu există" va fi formalizată ca:

$$(\sum x)(\exists w)(E(x,w) \,.\, \neg E(x,\alpha))$$

Acest cuantificator va trebui deosebit de un altul – actualist –, care va fi notat „$\exists$". Variabilele pe care le leagă el parcurg numai obiectele care există într-o lume posibilă sau într-alta. Analog, se pot defini cuantificatorii universali (toţi ...au proprietatea...): cel posibilist va fi notat cu „Π", cel actualist cu „$\forall$". Pentru a se vedea mai bine deosebirea, să luăm un exemplu. Să scriem $F(x)$ pentru x este filosof. Atunci $(\exists x)F(x)$ este o propoziţie despre care are sens să ne întrebăm dacă e adevărată sau falsă în lumea w. Ea este adevărată în w atunci când există în w un individ care e filosof şi e adevărată în α dacă există actualmente un filosof. $(\sum x)F(x)$ are un alt comportament logic. Pentru a afla dacă e adevărată, nu o raportăm la o lume posibilă, ci la H; şi e adevărată când există un individ, într-o oarecare lume posibilă, care este filosof.

Distincţia de faţă poate fi folosită pentru a separa poziţia posibilistului în raport cu cea a actualistului. Potrivit primeia, au sens atât cuantificatorii posibilişti, cât şi cei actualişti; potrivit celei de-a doua, numai cuantificatorii actualişti sunt permişi*. Cu aceasta ne-am întors la problema noastră iniţială: cum poate defini posibilistul pe „există" plecând de la „există în w"? Calea avută aici în vedere a fost următoarea: ceva există atunci când există o lume posibilă în care el există. Până acum am accentuat asupra cuantorului „există", în raport cu predicatul „există în w". În acest moment trebuie să menţionăm şi altceva: în „există o lume

* Cf. J.L. Pollock, *Plantinga on Possible Worlds*, în J. Tomberlin, P. van Inwagen, *Alvin Plantinga*, p. 130-132, unde se argumentează exact în această direcţie în scopul trasării liniei de demarcaţie între actualişti şi posibilişti.

posibilă", acest cuantor nu leagă o variabilă în care stă pentru un obiect individual – precum este în propoziția „Există un filosof" – ci o variabilă care stă pentru o lume posibilă. Or, posibilistul poate adopta în acest loc o cale mai simplă: el va spune că atunci când se cuantifică asupra lumilor posibile, deci relativ la clasa *H*, nu se ridică aceleași probleme ca atunci când se cuantifică, într-o lume posibilă, asupra obiectelor individuale.

Acceptarea unei expresii cuantificate ca „Există *x* care este filosof" ne angajează, potrivit criteriului lui Quine, în raport cu acel gen de obiecte care sunt denotate de valorile variabilei cuantificate, de pildă – în contextul de față – în raport cu existența oamenilor. Să presupunem că acceptăm criteriul lui Quine; atunci actualistul poate susține implicația: dacă e adevărată propoziția „Există *x* care este filosof", atunci *x* există. Însă posibilistul va respinge teza actualistului că, dacă o implicație precum aceasta e respinsă, atunci înseamnă că e presupusă o proprietate *P* – având anumite caracteristici. Într-adevăr, zice el, criteriul lui Quine e valabil, dar nu în mod nelimitat: este valabil atunci când e aplicat la ceea ce se întâmplă *într-o* lume posibilă. Prin urmare, întrucât propoziția „Există *x* care este filosof" e adevărată în *w* – pentru că faptele *din w* o fac să fie adevărată – este corect să se conchidă că acel *x* (care e filosof) există în *w*. Dar propoziția „Sunt lucruri care nu există" nu e o propoziție privitoare la ceea ce este *în interiorul* unei lumi posibile *w*, ci *despre H*. În ea se cuantifică asupra lumilor posibile; în plus, cum am văzut, cuantificatorul asupra variabilei individuale *x* este posibilist. Așadar, ei nu i se poate aplica criteriul lui Quine.

Cu aceasta, putem trece la un alt subiect de cercetare: cum înțelege ideile de existență și actualitate un actualist? Situația sa este diferită de cea a posibilistului. Posibilistul acceptă că propoziția „Sunt lucruri care nu există" are sens; problema lui este de a formula precis această poziție. Cu actualistul, lucrurile se pun astfel: dacă, după cum susține el, lumile posibile și locuitorii lor sunt obiecte existente actual sau construcții din aceste obiecte, atunci mai poate admite el vreun sens rezonabil de a înțelege o propoziție precum aceasta? Că sunt lucruri care nu există – intuitiv suntem de acord. Dar ce sens ar putea da acestei noțiuni un

actualist? Un prim candidat e următorul: este posibil să existe un obiect deosebit de orice obiect care există în α*.

Într-adevăr, ne vin în minte imediat multe exemple în acest sens. Bunăoară, am putea spune: în α nu există vaci purpurii, dar de bună seamă că este posibil să existe astfel de vaci. Or, dacă ar accepta aşa ceva, actualistul ar intra în conflict cu teza sa de bază. Şi totuşi, el nu se află într-o situaţie fără ieşire. Mai mult, are nu doar o strategie la îndemână. Ar putea, în primul rând, să respingă susţinerea că e posibil să existe vaci purpurii (în sensul că vacile purpurii sunt obiecte posibile şi, în acelaşi timp, neactuale). Or, aceasta nu înseamnă decât că dacă o altă lume ar fi fost actuală, atunci ar fi existat vaci purpurii, ceea ce nu contrazice poziţia actualistului. Nu există indivizi doar posibili; tot ceea ce e admisibil e că, dacă o altă lume decât α ar fi actuală, atunci ar exista şi indivizi care nu există actual. Dar, întrucât α este lumea actuală şi vaci purpurii nu există în α, vacile purpurii nu sunt posibili neactuali, ci pur şi simplu nu există.

O altă strategie e următoarea: să admitem totuşi că este posibil să existe vaci purpurii – adică în cel puţin o lume posibilă (fie aceasta *w*) propoziţia „Există cel puţin o vacă purpurie" e adevărată. Dar aceasta nu înseamnă că în *w* există ceva care nu există *în fapt*! Pentru că acel obiect din *w*, care în *w* are proprietatea de a fi o vacă purpurie, nu e altceva decât un obiect care există în fapt – în α –, dar în *w* are alte proprietăţi decât în α; bunăoară, ar putea fi vorba de calul Bucephal al lui Alexandru Macedon*.

În al treilea rând, actualistul ar putea admite că este posibil să existe vaci purpurii, dar, de fapt, atunci când facem o susţinere de forma: „nu există ...", noi nu vorbim despre obiecte, ci despre *esenţe*. Propoziţia spune că există o esenţă (a fi vacă purpurie) care nu este exemplificată *de facto* – adică, în lumea actuală – dar care ar putea fi exemplificată***.

Desigur că fiecare din aceste strategii ridică unele dificultăţi. Unele ne îndreaptă deja către recercetarea noţiunii de lume

---

* A. Plantinga, *Actualism and Possible Worlds*.

** A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, p. 130.

*** *Idem*, p. 131.

posibilă. Am menționat deja că sunt două direcțiile fundamentale de a aborda lumile posibile: fie să le luăm ca entități primitive, ireductibile prin analiză la altceva – poziție adoptată de D. Lewis (dar nu devin astfel lumile posibile puțin prea misterioase? – se va putea replica), fie ca entități construite din altele mai simple: din proprietăți (Stalnaker), propoziții* (R. Adams) ori stări de lucruri (Plantinga). De pildă, potrivit lui Plantinga lumile posibile sunt stări maximal consistente de lucruri; pentru Adams, ele sunt propoziții maximale etc.

Adoptarea strategiei de a construi lumile posibile din entități mai simple are consecințe cu totul remarcabile asupra conceptelor a căror metamorfoză o urmărim aici – cel de *existență* și cel de *actualitate*. Cazul pe care vom zăbovi este abordarea lui Plantinga. Dacă o lume e un agregat maximal și în același timp consistent de stări de lucruri, ne putem închipui că aceste stări se pot agrega în moduri diferite pentru a da diferite lumi posibile; dar, de fiecare dată, *aceleași* stări se agregă; ele sunt anterioare lucrurilor posibile.

Prima concluzie care decurge de aici e că o stare de lucruri *S* poate fi inclusă în mai multe lumi posibile. Dar ce înseamnă aceasta? *S* este inclusă în *w* dacă atunci când *w* ar fi actuală, și *S* ar fi actuală; așadar, nu ar fi posibil ca, de pildă, întâlnirea dintre Ion și Vasile în stația de metrou să nu aibă loc actual, dar este actuală o lume posibilă în care este inclusă starea de lucruri întâlnirea dintre Ion și Vasile din stația de metrou. Să presupunem acum că *S* e inclusă în lumea *w*. Următoarea susținere pare să fie intuitivă:

(ES.1) Dacă *S* e inclusă în *w*, atunci *S* există în *w*.

Admițând, așadar, că *w* ar fi lumea actuală, am avea: dacă *S* e actuală, atunci *S* există. Dacă în *w* Ion și Vasile s-au întâlnit în stația de metrou, atunci desigur că în *w* există întâlnirea lor. Tot așa, dacă în *w'* Ion și Vasile nu s-au întâlnit, atunci în *w'* există starea de lucruri constând în aceea că ei nu s-au întâlnit.

O stare de lucruri *S* există prin urmare în acele lumi posibile în care ea este inclusă; dar nu știm încă nimic despre statutul ei într-o lume în care nu e inclusă. Problema e următoarea: există *S* într-o lume posibilă *w'* în care ea nu e inclusă, adică pentru care dacă e satisfăcută condiția că dacă *w'* ar fi actuală, atunci lui *S* i-ar lipsi

* E vorba, de fapt, de judecăți!

actualitatea (non-*S* ar fi actuală)? Dacă răspunsul e negativ, va însemna că stările de lucruri sunt *contingente*; ele există în lumile posibile care le includ şi nu există în cele care nu le includ. Dacă însă răspunsul e afirmativ, ar însemna că stărilor de lucruri li se atribuie o *existenţă* ncesară: ele există în toate lumile posibile.

Adeptul tezei contingenţei trebuie deci să argumenteze că a nu fi inclusă în lumea în lumea *w* este o condiţie suficientă pentru ca starea de lucruri *S* să nu existe în *w*. Probabil că cea mai promiţătoare cale pentru a îndeplini acest obiectiv e următoarea: când nu e inclusă o stare de lucruri *S* într-o lume *w*? Bunăoară, starea de lucruri întâlnirea dintre Ion şi Vasile în staţia de metrou nu aparţine lumii *w*, fie când în *w* Ion şi Vasile nu s-au întâlnit, fie când în *w* nu există Ion ori Vasile ori în lumea *w* nu există staţii de metrou. Starea de lucruri are anumiţi constituenţi – de pildă, indivizi şi proprietăţi; dacă unul din ei nu există în *w*, atunci nu e posibil nici ca ea să fie inclusă în *w*, nici să existe în *w*. Principiul aflat la baza teoriei contingenţei e că starea de lucruri e ontologic dependentă de constituenţii săi. Să dăm şi un alt exemplu: fie starea de lucruri constând în aceea *că Socrate există*. Dacă într-o lume *w* Socrate nu există, atunci în *w* această stare de lucruri nu există, pentru că Socrate e un costituent al ei.

Poziţia filosofică întemeiată pe acest principiu a primit în literatură numele de „existenţialism"*. Dar este ea acceptabilă? Două genuri de dificultăţi se ridică o dată ce scrutăm mai îndeaproape situaţia. Mai întâi, fie starea de lucruri constând în aceea *că Socrate nu există*. Există această stare de lucruri în lumea actuală α? Nu avem nici un motiv să considerăm că proprietatea respectivă nu există în α. E vorba de neexistenţa în α a lui Socrate? Acesta desigur că nu există. Dar e ea proprietatea presupusă în starea de lucruri neexistenţa lui Socrate? Nu, pentru că în aceasta nu apare nici o referire la α. Atunci poate că în starea de lucruri *că Socrate nu există* e cuprinsă relaţia dintre Socrate şi proprietatea neexistenţei; dacă ar fi aşa, atunci probabil că am putea accepta că în acea stare lucruri e cuprinsă relaţia dintre Socrate, pe de o parte,

* Numele, desigur, aminteşte cititorului de influentul curent continental. Trebuie să ne străduim să restrângem însă semnificaţia acestei poziţii filosofice la cea stipulată aici.

și relația dintre Socrate și neexistență etc. – care nici ea nu există – pe de altă parte; am reobține astfel un argument de felul celui de-al treilea om, adică am ajunge la un regres la nesfârșit.

Un al doilea gen de dificultăți fost pus în evidență de A. Plantinga*. El încearcă să argumenteze că o stare de lucruri poate să existe într-o lume posibilă fără ca în acea lume să existe constituenții respectivei stări de lucruri. Argumentul decurge astfel**:

1. Este posibil ca Socrate să nu existe.

2. Dacă este posibil ca Socrate să nu existe, atunci e posibil ca într-o stare de lucruri să fie inclusă starea de lucruri *că Socrate nu există*.

3. E necesar că, dacă starea de lucruri *că Socrate nu există* ar fi actuală, atunci ea ar exista.

4. E necesar că, dacă starea de lucruri *că Socrate nu există* ar fi actuală, atunci ar fi actual că Socrate nu există.

5. De aceea e posibil ca Socrate să nu existe și, în același timp, starea de lucruri *că Socrate nu există* să existe.

(Pentru a face argumentul mai clar, am redat prin caractere italice expresia care desemnează starea de lucruri).

Dacă argumentul e valabil, atunci existențialismul e fals. Totuși, argumentul nu este constrângător. De pildă, J. Pollock*** remarcă faptul că principiul (ES.1) nu ne permite dă deducem concluzia (5). Într-adevăr, să plecăm de la (ES.1); dacă *w* este chiar α, obținem:

(ES.1') Dacă *S* ar fi actuală. atunci *S* ar exista.

Cum *S* este oarecare, va însemna că putem admite:

(ES.2) E necesar că oricare ar fi *S*, dacă *S* e actuală, atunci *S* există.

---

* A. Plantinga, *On Existentialism*, în „Philosophical Studie", 44 (1983), pp. 1-20.

** În forma dată, el e adoptat după Pollock. Plantinga vorbea de propoziții, nu de stări du lucruri. Dar, remarcă el într-un loc, între stările de lucruri și propoziții există un izomorfism. De pildă, putem trece ușor de la *întâlnirea lui Ion cu Vasile în stația de metrou* la: Ion și Vasile s-au întâlnit în stația de metrou – și invers.

*** Cf. J.L. Pollock, *Plaminga on Possible Worlds*, pp. 135-6.

Dar, pentru a fi acceptată, premisa (3) a argumentului cere ceva mai mult: anume, ea se aplică chiar şi acelor stări de lucruri care, deşi nu sunt actuale, ar putea fi – şi solicită următorul lucru: e necesar ca orice stare de lucruri să fie astfel încât dacă ar fi actuală, să existe. Diferența e următoarea. Să înlocuim contrafactualul: pentru orice *S*, dacă *S* ar fi actuală, atunci *S* ar exista cu: e necesar că pentru orice *S*, dacă *S* e actuală, atunci *S* există. Acesta e principiul (ES.2). Premisa (3) solicită însă pe: e necesar că pentru orice *S*, dacă *S* ar fi actuală, atunci *S* ar exista. Sau, înlocuind din nou contrafactualul:

(ES.3) E necesar că pentru orice *S* e necesar că, dacă *S* e actuală, atunci *S* există.

Or, (ES.3) nu decurge din (ES.2). În plus, crede Pollock, principiul (ES.3) nu e adevărat. Ca să vedem acest lucru, să considerăm o analogie. O pictură poate să reprezinte o stare de lucruri: între altele, ar putea să reprezinte o stare de lucruri în care nu există picturi – prin urmare o stare de lucruri în care ea nici nu există. Nu e nevoie, de aceea, ca o pictură să existe într-o lume pentru a putea să o reprezinte – pe ea sau o parte a ei (= unele stări de lucruri incluse în aceasta). Tot astfel se întâmplă şi cu o stare de lucruri. Starea de lucruri *că Socrate nu există* reprezintă o parte a structurii unei lumi *w* (o lume în care Socrate nu există); dar nu e nevoie ca această stare de lucruri să şi existe în *w* pentru a putea să o reprezinte. Aşadar, existențialismul nu e fals şi, o dată cu el, rămâne posibilă teza că stările lucruri au o existență contingentă.

Celor susținute de Pollock cred că li se pot adăuga şi următoarele considerente: chiar dacă s-ar dovedi că existențialismul e fals, ar decurge de aici că stările de lucruri există în chip necesar? Nu, dacă teza contingenței ar putea fi reconstruită şi fără a apela la poziția existențialistă. Dar pare-se că în discuțiile pe această temă se presupune că, o dată ce existențialismul ar cădea, s-ar stabili *ipso facto* existența necesară a stărilor de lucruri. Într-adevăr, cu greu am putea găsi o altă reconstrucție decât cea existențialistă a tezei contingenței; pe de altă parte, pare-se că e admis tacit un principiu asemănător celui leibnizian al prezumției:

(E) Trebuie să considerăm că stările de lucruri există în mod necesar cât timp nu s-a dovedit că nu e aşa.

Să recapitulăm firul disputei dintre existențialist (Pollock) și anti-existențialist (Plantinga). Existențialistul susține că stările de lucruri sunt entități contingente. Obiectând acestei susțineri, anti-existențialistul face apel la principiul (ES.3). Dar existențialistul consideră că (ES.3) este fals. Pentru a arăta acest lucru, el construiește analogia cu picturile. Dacă vrea să mențină principiul (ES.3), anti-existențialistul e obligat să respingă analogia. Și anume, va zice el*, analogia se sprijină pe o confuzie. În ce fel?

c) *Într-o lume și despre o lume*

Trebuie făcută o distincție capitală. O condiție** poate fi satisfăcută de un obiect în două feluri: *despre* o lume posibilă și *în* o lume posibilă***. A fi filosof; a nu fi filosof; a exista; a nu exista etc. sunt condiții. Să vedem, mai întâi, ce înseamnă că o condiție e satisfăcută de un obiect *despre* o lume. O lume are o anumită structură; în ea există obiecte, acestea au unele proprietăți; ea cuprinde unele stări de lucruri și nu cuprinde altele etc. Despre lumea noastră putem spune că Socrate e filosof ori că Pegas nu există; adică Socrate satisface condiția de a fi filosof, iar Pegas – condiția a nu exista. Așa cum o pictură nu trebuie să existe într-o lume pentru a reprezenta o parte a acesteia, tot așa un obiect nu trebuie să existe într-o lume (de pildă, Pegas în lumea noastră) pentru a satisface o condiție *despre* acea lume.

Să trecem acum la stările de lucruri. *Că Socrate este filosof* e o stare de lucruri. Atunci când vorbim despre structura lumii noastre α putem spune – tot așa cum spunem că o pictură reprezintă o parte a unei lumi – că Socrate e filosof. La fel, *că Pegas nu există* e o stare de lucruri. Vorbim *despre* lumea α și zicem: Pegas nu există. Dar facem aceasta din afara lumii α, vorbim despre ea; starea de lucruri *că Pegas nu există* ne prezintă ceva despre structura lui α – anume ne prezintă în mod adecvat o

* A. Plantinga, *Replies*, pp. 320-327.

** Cf. J. Pollock, *op. cit.*, p. 128.

*** În engleză, distincția e pusă între a fi satisfăcut *at a world* și *in a world*; în românește cred că sună mai bine să procedăm ca aici.

parte a lui α. *Că Pegas nu există* este o stare de lucruri care *are loc* despre α.

Avem aşadar următorul principiu:

(*S-despre*) O stare de lucruri *S* este satisfăcută (are loc) *despre* o lume *w* atunci când *S* prezintă adecvat ceea ce are loc în *w*.

Să accentuăm: nu e obligatoriu ca *S* să fie în *w* pentru a fi satisfăcută despre *w*. Într-adevăr, *S* e satisfăcută despre *w* când în *w* are loc *S*. Dar, cum am văzut, potrivit lui (ES.1) sau (ES.2), pentru ca *S* să existe trebuie ca *S* să fie actuală – ceea ce se întâmplă dacă *w* este actuală. Or, prin (*S-despre*) nu cerem ceva de forma: dacă *w* ar fi actuală, atunci în *w* ar avea loc *S*.

Acum să vedem ce înseamnă că o stare de lucruri e satisfăcută *în* o lume *w*. Intenţia subiacentă distincţiei despre/în este ca doar într-un caz să apară o cerinţă de existenţă. Aceasta se întâmplă atunci când o stare de lucruri *S* e satisfăcută *în* o lume *w*. Cum am văzut, existenţa în *w* e legată de cerinţe de forma: dacă *w* ar fi actuală... Vom stipula:

(*S-în*) O stare de lucruri *S* e satisfăcută *în* o lume *w* atunci când, dacă *w* ar fi actuală, *S* ar avea loc.

Potrivit cu (ES.1), decurge că dacă *S* e satisfăcută în *w*, atunci *S* există în *w*. În plus, să observăm că dacă înlocuim condiţionalul cu o expresie în care intervin explicit modalităţi, avem:

(*S-în*) O stare de lucruri *S* e satisfăcută *în* o lume *w* atunci când e necesar că dacă *w* e actuală, atunci *S* are loc.

Starea de lucruri *că Socrate e filosof* e satisfăcută *în* α; căci α fiind lumea actuală, *că Socrate e filosof* e o stare de lucruri inclusă în α. Potrivit lui (ES.1), ea există în α. Dar fie o lume *w* în care Socrate nu există. Atunci putem considera că starea de lucruri *că Socrate nu există* e satisfăcută *în w*? Dacă ar fi aşa, atunci această stare de lucruri ar exista în *w*; or, potrivit postulatului existenţialismului, aşa ceva nu e posibil, fiindcă un constituent al acestei stări de lucruri – Socrate – nu există în *w*[*].

[*] Există şi un alt argument, bazat pe o premisă pe care o vom discuta mai jos. Premisa e a lui Plantinga: un obiect nu poate avea nici o proprietate într-o lume în care nu există. Dacă Socrate nu există în *w*, atunci el nu are nici proprietatea nonexistenţei – deci în *w* nu avem starea de lucruri *că Socrate nu există*. Pentru Plantinga, argumentul e

Distincția despre/în e menită să sugereze că e plauzibil ca o stare de lucruri să fie într-un fel actuală, dar fără a exista – adică să facă plauzibilă situația în care ea are loc despre o lume, dar nu și în aceea. În acest fel, se poate contracara atacul filosofului existențialist (Pollock, de pildă) împotriva principiului (ES.3). Într-adevăr, problema existențialismului era de a arăta că e adevărat că o stare *S* are loc *în* o lume *w* – bunăoară, că starea de lucruri *că Socrate există* are loc într-o lume *w* în care acesta nu există; or, ce s-a dovedit e că această stare are loc *despre w*, nu și că *nu* are loc *în w*. Într-adevăr, Pollock a arătat că e posibil ca o stare *S* să prezinte adecvat ce este în *w*, dar fără a exista *în w*. Or, pentru a arăta că principiul (ES.3) e fals, trebuie arătat că, chiar dacă *S* ar fi actuală, *S* nu ar exista.

În al doilea rând, să luăm din nou analogia lui Pollock cu picturile. Analogia dovedește că unele picturi pot reprezenta (adecvat) stări de lucruri în care ele nu există. Problema e însă alta: acele stări de lucruri reprezentate nu sunt stări incluse într-o lume *w*. Pictura nu face parte din *w*. Dar poate o pictură să reprezinte ceva – se întreabă Plantinga – fără a exista? Iar răspunsul său e negativ.

Să scrutăm ceva mai atent obiecția. Pictura nu există în *w*. Dar ea există. *Unde există*? – e primul gând care vine în minte. Să luăm un exemplu simplu. Un pictor, care există în α, realizează în opera sa reprezentări ale unor stări de lucruri care nu există în α (ci, să zicem, în *w*); să presupunem acum că în *w* nu există pictori și nici picturi. Pictura există în α; ea este adecvată *despre w*, nu și *în w*. Tot așa, când în general zicem că *S* are loc despre *w*, trebuie să admitem că *S* există – și anume în lumea actuală. Acum, argumentul poate fi pus într-o modalitate mai generală. Presupunem că pictorul există în *w'*; picturile sale există în *w'* și sunt despre *w*. Ce înseamnă că ele există în *w'*? Că, dacă *w'* ar fi actuală, ele ar exista. Așadar, numai dacă ar exista ele ar putea să reprezinte ceva.

---

greșit; el presupune poziția că o stare de lucruri nu poate exista într-o lume dacă în aceea nu există toți constituenții ei; or, Plantinga consideră că o stare lucruri precum cea *că Socrate nu există* poate exista în *w*, chiar dacă Socrate nu există în *w*.

Consecința care decurge de aici este că existențialismul e fals. Atunci, va cădea și teza contingenței. Așadar, *stările de lucruri există în chip necesar*. Mai mult, cum între stările de lucruri și propoziții (*i.e.* judecăți) există un izomorfism, va decurge că și acestea există în chip necesar. De asemenea, și proprietățile. În sfârșit, lumile posibile, care sunt stări de lucruri (maximal consistente) există și ele în chip necesar*.

Stările de lucruri există în chip necesar. Dar, ce înseamnă aceasta? Înseamnă că ele există în fiecare lume posibilă. Prin urmare, o stare de lucruri *S* satisface condiția a exista și *despre* lumea *w*, și *în* lumea *w*. Același lucru este valabil și despre lumile posibile; o lume *w* are existența necesară și deci există în orice lume posibilă *w'*; cum cele două lumi sunt alese arbitrar, înseamnă că avem:

(W1) Orice lume posibilă există *în* oricare altă lume posibilă.

Să considerăm o stare de lucruri obișnuită, de pildă, cea *că Socrate e filosof*. Constituenții ei sunt: individul Socrate și proprietatea a fi filosof. În lumea noastră ambii constituenți există – și chiar și potrivit existențialismului această stare există în ea. La fel, starea *că Socrate există* are drept constituenți individul Socrate și proprietatea a exista. Fie acum o stare de lucruri ceva mai deosebită: starea *că în lumea w Socrate este filosof*. Constituenții ei sunt: lumea *w*, individul Socrate, proprietatea a fi filosof; or, toți aceștia există în α. Tot așa, să luăm starea *că S există în lumea w*. Această stare are drept constituenți: starea *S*, lumea *w*, proprietatea de a exista; toți aceștia există în α.

Amintindu-ne de izomorfismul dintre stările de lucruri și propoziții, vom remarca un lucru extrem de important: stării de lucruri *că Socrate e filosof* îi corespunde propoziția: „Socrate este filosof"; stării de lucruri *că Socrate există* îi corespunde propoziția: „Socrate există". Acum ne putem întreba dacă propoziții precum acestea sunt adevărate sau false. Dar să observăm că, odată făcută distincția *despre/în*, întrebarea devine ambiguă. Fiindcă ne putem

* Fiind stări de lucruri, lumile posibile există în chip necesar. Problema e că trebuie admis în plus că ele sunt în chip necesar stări de lucruri *maximale* și, totodată, că în chip necesar sunt consistente. Nu intrăm însă și în aceste probleme.

întreba, pe de o parte, dacă astfel de propoziții sunt adevărate (sau false) *despre* o lume și, pe de altă parte, dacă ele sunt adevărate (sau false) *într-o* lume. Ținând cont de principiile (*S-despre*) și (*S-în*), vom avea condiții diferite în care o propoziție e adevărată despre, respectiv în o lume. Anume, vom zice că o propoziție *p* e adevărată în o lume atunci când starea de lucruri corespunzătoare ei are loc în acea lume, și e falsă în acea lume când starea de lucruri corespunzătoare ei nu are loc în acea lume. Dar, dacă în acea lume nu există toți constituenții respectivei stări de lucruri, nu putem spune nici că propoziția noastră e adevărată, nici că ea e falsă. Într-o lume în care Socrate nu există, propoziția „Socrate este om" nu e nici adevărată, nici falsă. Pe de altă parte, ținând cont de principiul (*S-despre*), o propoziție este adevărată despre o lume atunci când starea de lucruri corespunzătoare ei are loc despre acea lume, și este falsă în cazul când starea de lucruri corespunzătoare nu are loc despre acea lume. Dar acum, întrucât condiția *despre* nu e afectată de existența sau neexistența în acea lume a constituenților stării respective de lucruri, propoziția noastră e întotdeauna adevărată sau falsă. Să luăm un exemplu. Ca și până acum, α e lumea actuală, iar *w'* va fi o lume în care Socrate nu există. Vom avea:

1) Propozițiile: a) Socrate este filosof; b) Socrate există; c) În lumea *w* Socrate e filosof; d) *S* există în *w*; e) Socrate nu există în *w'*; f) Există o lume *w* în care Socrate este filosof – sunt adevărate sau false *în* α. Astfel, (b) și (d) sunt adevărate; inspectând faptele din α, vedem că și (a) este este adevărată; pentru a vedea însă dacă (c) e adevărată, trebuie să inspectăm și faptele din *w**; (e) este adevărată în α; pentru a vedea dacă (f) este adevărată în α, trebuie să inspectăm toate lumile posibile, până găsim una în care Socrate este filosof (pentru Plantinga, așa cum am văzut, dacă într-o lume Socrate este filosof, el și există).

---

* Și vom avea: (1) dacă Socrate există în *w* și e filosof, propoziția (c) e adevărată în α; (ii) dacă Socrate există în *w*, dar nu e filosof, (c) e falsă în α; (iii) dacă Socrate nu există în *w*, (c) e falsă în α (pentru că – așa cum vom vedea – pentru Plantinga un obiect *nu* are nici o proprietate într-o lume în care nu există).

2) Propozițiile (a) – (f) sunt adevărate sau false despre *w'*. Astfel, propoziția (a) este falsă despre *w'*; propoziția: (e) este adevărată despre *w'*; (d) este adevărată etc.

3) Propoziția (d) este adevărată în *w'*.

4) Propozițiile (a) – (c), (f), nu sunt nici adevărate, nici false în *w'*. (Să notăm aici următorul lucru: dacă starea *S* despre care e vorba în (d) este starea *că Socrate nu există*, vom avea: în *w'* e adevărată propoziția (d'): Starea *că Socrate nu există există în w*. Într-adevăr, în *w'* există atât *w*, cât și starea *că Socrate nu există*; iar raporturile dintre ele sunt exact așa cum le descrie propoziția (d'). Așadar, (d') e adevărată în *w'*. În schimb propoziția (e'): Socrate nu există în *w* – care are aceeași formă logică precum (e) – nu e nici adevărată, nici falsă în *w'*. Motivul apariției acestei diferențe între (d') și (e') este că în (d') e vorba despre o stare de lucruri, nu despre relațiile dintre constituenții ei, cum e cazul lui (e')).

Considerațiile făcute aici sunt interesante dacă le raportăm la cele făcute mai devreme, privitoare la distincția posibilistă dintre propozițiile adevărate sau false *în* o lume posibilă și propoziții adevărate sau false *despre* clasa *H* a tuturor lumilor posibile. Și posibilistul și actualistul fac distincții asemănătoare. Cred că am putea spune că deosebirea dintre ei constă în propozițiile pe care le admit ca adevărate (și: ca adevărate sau false) într-o lume posibilă. De pildă, pentru posibilist propoziția (f) nu poate fi adevărată sau falsă *în* o lume *w*, ci doar despre *H*. Dar pentru el o propoziție ca: „Pegas nu există" poate fi adevărată *în* o lume, în timp ce actualistul nu acceptă așa ceva.

Încercarea de față de a trasa distincția dintre cele două poziții filosofice e apropiată de cea a lui Plantinga: cum am arătat, deosebirea ar sta, după el, în faptul că cei doi filosofi nu acceptă aceleași proprietăți; posibilistul ar admite – lucru pe care actualistul nu-l face – o proprietate *P* astfel încât: 1) un obiect poate să aibă proprietatea *P*, chiar fără a exista; 2) dacă un obiect are o proprietate oarecare, atunci are și *P*. Plantinga e de acord cu următoarea caracterizare a noțiunii de proprietate: o proprietate e o condiție care este satisfăcută de un obiect *despre* o lume *w* dacă și numai dacă e satisfăcută de acel obiect *în w*, oricare ar fi lumea *w*;

cu alte cuvinte, în cazul proprietăților distincția despre/în cade: a fi filosof, a exista etc. – sunt proprietăți; a nu exista – e o condiție care nu e și proprietate.

Distincția dintre condiții și proprietăți ne permite să arătăm că orice condiție care satisface punctele (1)-(2) de mai sus nu este o proprietate; ea poate fi satisfăcută de un obiect *despre* o lume, dar nu și *în* aceasta. Să vedem cum poate respinge actualistul teza că există *proprietăți* care satisfac condițiile (1)-(2). Să presupunem că un obiect *a* nu există în lumea posibilă *w* (adică: dacă *w* ar fi actuală, atunci *a* nu ar exista). Să arătăm mai întâi că, dacă ar exista o proprietate *P* care satisface pe (1)-(2), atunci *a* ar satisface pe *P* despre *w*. Într-adevăr, condiția (2) devine: dacă *a* ar satisface o condiție, atunci *a* satisface pe *P*; însă despre *w* *a* satisface condiția a nu exista. Așadar, *a* satisface pe *P* despre *w*.

Am văzut că, potrivit lui Plantinga, toate lumile posibile există în mod necesar. El se depărtează așadar de punctul de vedere după care lumilor posibile nu li se poate aplica cu sens condiția (care e, de asemenea, *proprietatea*) existenței. Așadar: lumile posibile există în toate lumile posibile – și, deci, toate lumile posibile există și în lumea noastră*. Conchizând, *lumile posibile există actual.*

d) *Strategia actualistă modală*

Să observăm că poziția filosofică a lui Plantinga este de tipul (i): se acceptă discursul modal; se acceptă cel despre lumile posibile; se respinge reductibilitatea unuia la celălalt. Atunci când am dat exemple de teorii de tip (i), am lăsat impresia că toate acestea ar trebui să fie posibiliste. Or, Plantinga este actualist. Cel puțin două motive fac posibilă această situație: mai întâi, Plantinga adoptă o anumită teorie a actualității care are drept consecințe cele trei cerințe constitutive pozițiilor de tip (i). În al doilea rând, este posibil ca actualismul să nu fi fost caracterizat complet și deci corect așa cum am făcut până acum:

* În consecință, nu pot exista, în alte lumi, lumi posibile care nu există în lumea noastră.

există alte principii actualiste care nu privesc acceptarea discursului modal ori a celui despre lumi, ori a reductibilității între cele două. Cred că ambele motive sunt rezonabile. În ce-l privește pe al doilea, e așa pentru că actualismul este în mod esențial legat de teza că nu există și nici nu pot exista *obiecte* care nu există, așadar de *respingerea obiectelor posibile dar neexistente*. (Până acum am prezentat actualismul și posibilismul concentrându-mă asupra felului cum se raportează ele la ideea de lume posibilă, la ideile de actualitate și existență. Dar nu am pus încă degetul pe rană; căci ele diferă, în primul rând și hotărâtor, în legătură cu felul în care tratează obiectele posibile. Pentru actualist, *nu există și nu pot exista obiecte care nu există actual*[*]. Ce susține el exact, se va vedea mai limpede, comparându-i concepția cu cea posibilistă: potrivit acesteia *există obiecte care, deși nu există actual, sunt totuși posibile*. În ce-l privește pe actualist, el trebuie să facă față următoarei provocări: discursul despre indivizi posibili pare să fie întru totul acceptabil; într-adevăr, dacă, de pildă, admitem că Socrate e filosof în lumea actuală, atunci de ce n-ar avea sens să spunem că Socrate există și într-o altă lume posibilă, în care nu e însă filosof? Apoi, are un sens clar susținerea că un obiect posibil nu există? Actualistul[**] trebuie să dea un înțeles în interiorul poziției sale unor atare susțineri[***]. Acesta înseamnă, în esență, că actualistul trebuie să traducă atari susțineri în limbajul său. Astfel, el trebuie să indice anumite constructe teoretice care, după el, reprezintă obiectele posibile; apoi, să indice unele proprietăți ale acestor constructe care ar corespunde proprietăților obiectelor posibile. De bună seamă, această strategie nu implică decât că actualistul trebuie *să dea sens* susținerilor posibiliste, dar nu și că, odată traduse în limbajul actualistului, susținerile posibiliste îi vor apare și actualistului ca adevărate[****]. În ce-l privește însă pe posibilist, pentru el centrală e o altă chestiune. Într-adevăr, o consecință a

[*] Cf. R.M. Adams, *Theories of Actuality*.

[**] Desigur, în toată această discuție e vorba de actualistul *modal*.

[***] K. Fine, *Plantinga on Reduction of Posibilistic Discourse*, în J.E. Tomberlin, P. van Inwagen (eds.), *Alvin Plantinga*, pp. 145-147.

[****] A. Plantinga, *Self-Profile*, p. 331.

poziției sale e următoarea: dacă Socrate există atât în lumea actuală, cât și într-o altă lume posibilă, atunci pare-se că am admis că un obiect – existent în lumea actuală – este *identic* cu altul, existent într-o altă lume. Dar ce înseamnă aceasta? Posibilistul sugerează că răspunsul presupune două lucruri: primul – preliminar – este că un obiect *poate* să existe și într-o altă lume posibilă decât cea actuală. Al doilea privește posibilitea de a determina *cum sunt identice* obiecte existente în lumi diferite: avem aici de-a face cu așa-numita problemă a transidentității.)

Să ne concentrăm însă asupra teoriei actualității pe care o susține Plantinga. Deși atât despre lumile posibile, despre stările de lucruri, cât și despre obiectele individuale putem spune că există, distincția dintre a exista și a fi actual, accentuează Plantinga, se păstrează. Între toate lumile posibile, una numai este *actuală* – și anume actuală *simpliciter*, actuală în mod absolut. Care e aceasta? E lumea care conține numai stări de lucruri actuale; lumea în care și despre care sunt adevărate numai propozițiile care sunt *simpliciter* adevărate. Aceasta este *unică*; nu pot exista două lumi actuale. Să o numim „α".

Dar, desigur, toate lumile posibile există în α. Ele există *actual* în α. Dar nu sunt și actuale: despre oricare lume *w* putem spune însă că ar fi putut să fie actuală. A fi actual nu e așadar o calitate pe care o poate avea doar α. Dacă o altă lume *w* ar fi fost actuală, atunci α nu ar fi fost actuală. Prin urmare, propoziția

(1) α este lumea actuală.

este contingentă: ea e adevărată, dar ar fi putut să nu fie așa. Aceasta înseamnă că în lumea α propoziția (1) este adevărată, dar există o lume posibilă* *w* în care propoziția (1) este falsă. În *w* este însă adevărată propoziția:

(2) *w* este lumea actuală.

Or, cum o singură lume poate fi actuală, înseamnă că în *w* e falsă propoziția (1). Deci orice lume posibilă *w* are *în ea* proprietatea de a fi actuală: α este lumea actuală în α; *w* este lumea actuală în *w* etc. De

* De fapt, cum se vede ușor, acesta e cazul cu orice lume diferită de α.

aici nu decurge însă că teoria actualității lui Plantinga este indexicală. Ca să vedem acest lucru, să luăm propoziția:

(3) Această lume este lumea actuală.

Potrivit teoriei indexicale a actualității a lui D. Lewis, această propoziție este necesară: termenul „actual" are numai rostul de a identifica lumea în care este făcută afirmația (3); deci „actual" se aplică lumii noastre, acestei lumi – α; prin urmare în lumea α ea este adevărată, pentru că α este lumea aceasta. Dar în *w* ea este de asemenea adevărată, pentru că, atunci când fac în *w* afirmația (3), termenul „*acesta*" îl privește pe *w*; dacă în *w* fac afirmația (3), când spun „lumea aceasta" mă refer la *w*, nu la o altă lume străină, de pildă la α. Așadar, în orice lume posibilă, (3) e adevărată. Cum orice propoziție adevărată în orice lume posibilă e necesară, înseamnă că (3) este necesară.

Plantinga susține, dimpotrivă, că (3) e tot o propoziție contingentă. Căci, întrucât α este *această lume*, înseamnă că (3) spune exact același lucru ca și (1): α este lumea actuală. Prin urmare, (3) e falsă în orice lume posibilă *w* diferită de α. În acest caz, însă, trebuie să deosebim între două proprietăți: a fi lumea actuală și a fi această lume. Prima este avută în α doar de α, și e avută în fiecare lume posibilă *w* doar de *w*. A doua proprietate este însă avută doar de α și anume atât în α, cât și în orice altă lume. De aceea, în *w* propoziția:

(4) Această lume este actuală.

e falsă, pentru că α satisface proprietatea: a fi *această* lume, iar propoziția „α este actuală" e falsă în *w*.

Cele două argumente diverg așadar în felul în care este înțeleasă propoziția (3). Mai mult, în joc e felul în care se consideră că referă termenul „acesta". Pentru Lewis, el e un termen indexical. O dată ce ne plasăm în orizontul unei lumi *w*, când spunem: „această lume" o numim pe ea pe *w*. Pentru A. Plantinga, situația e cu totul alta: în orice lume am încerca să determinăm dacă (3) este adevărată, „această lume" numește întotdeauna pe α. Puțin mai metafizic zis, pentru Plantinga nu putem niciodată să uităm această lume. Dacă ne situăm însă într-o altă lume *w* și afirmăm:

(5) Această lume este α.

iar apoi vrem să vedem dacă (5) este adevărată în *w*, nu procedăm în felul următor: căutăm mai întâi să vedem la ce se referă expresia „această lume" în *w*; apoi comparăm dacă entitatea numită de ea și pe care am găsit-o după căutări este sau nu α. Dimpotrivă, susține Plantinga, noi știm că α este *această* lume; (5) este deci necesar adevărată. Desigur, nimic nu ne împiedică să ne întrebăm dacă în lumea *w* această lume, adică α, este sau nu actuală; răspunsul pe care îl aflăm este negativ: în *w* propoziția (1) este falsă. Căci dacă *w* ar fi actuală, cu siguranță că nu s-ar putea ca și α să fie actuală*.

Acum, dacă se susține o teorie neindexicală a actualității, înseamnă că lumii α i se acordă un statut special. Lucrul acesta poate fi formulat astfel: este posibil să luăm termenul „actual" ca nedefinit, primitiv. Plantinga chiar așa procedează când, de pildă, spune că o stare de lucruri e posibilă atunci când ea ar fi putut fi actuală, sau când spune că un obiect există în *w* dacă, în mod necesar, dacă *w* ar fi fost actuală, atunci *x* ar fi existat etc.

Cu aceasta, să ne întoarcem și la proprietatea *existenței*. Pentru actualist, existența este cea mai generală proprietate: nici un obiect nu poate avea nici o proprietate fără să o aibă și pe cea a existenței. Așadar, propoziția:

$(\forall x)E(x)$

unde „$\forall$" este cuantificatorul actualist, este adevărată, și anume adevărată în orice lume posibilă. Dar atunci, dacă un obiect *a* există în mai multe lumi posibile, înseamnă că în toate aceste lumi el are proprietatea de a exista. Să definim, așa cum face Plantinga, o proprietate esențială a lui *a* ca acea proprietate pe care o are *a* în orice lume posibilă în care el există**. Atunci a exista este o proprietate *esențială*, necesară a oricărui obiect *x*. Dar aceasta nu înseamnă că *a* are existență necesară: o astfel de proprietate o are numai ceea ce există în orice lume posibilă.

---

* Argumentarea de mai sus este bazată în special pe A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, pp. 46-51; *Self- Profile*, pp. 76-84.

** *The Nature of Necessity*, p. 60. Motivul restricției e că pentru Plantinga *x* nu are nici o proprietate în lumile posibile în care nu există.

Ne aflăm aici în fața unei teze filosofice remarcabile. Reconstrucția oferită de Plantinga existenței e radical diferită de cele două strategii pe care le-am oferit până acum. Să ni le reamintim:

a) Punctul de vedere tradițional. Potrivit acestui, existența este o proprietate a obiectelor. Are sens să spunem că existența se aplică obiectelor, şi are sens să cuprindem existența ca notă în conceptele despre acestea. Existența este o proprietate necesară a ființei decât care altceva mai mare nu poate fi conceput, susținea Leibniz. În ce privește însă celelalte obiecte, existența nu le poate aparține decât în chip *contingent*. Căci ele toate, dacă există, prea bine ar fi putut să nu existe: după cum a fost o vreme când nu au existat, va fi o vreme când ele vor fi încetat să existe.

b) Strategia lui Kant, Frege şi Russell. Potrivit acestor filosofi, existența nu este o proprietate a obiectelor: nu are sens să spunem că ea se aplică acestora. Existența este o proprietate de ordin superior: ori de câte ori facem o aserțiune de existență, nu spunem nimic despre vreun obiect. În realitate, noi afirmăm ceva despre un concept – anume că el are proprietatea că ceva cade sub el, îl exemplifică.

Cum se raportează Plantinga la cele două strategii de a concepe existența? El se reîntoarce la înțelegerea acesteia ca proprietate a obiectelor: are sens să afirmăm că obiectele individuale există. Dar, după Plantinga, existența este o proprietate nu contingentă, accidentală, ci *necesară*, a obiectelor. Această teză, atrage el atenția, nu trebuie însă tratată ca incompatibilă cu aceea că obiectele există în chip contingent, deci că este posibil ca un obiect să nu existe. După Plantinga*, cele două teze pot fi armonizate. Într-adevăr, dacă definim proprietățile esențiale ca proprietăți pe care un obiect le are în toate lumile posibile în care el există, atunci: 1) existența îi va reveni ca o *proprietate esențială*; dar 2) obiectul, dacă are proprietatea existenței, nu e silit să existe în *toate* lumile posibile.

Asupra acestei poziții, într-adevăr extrem de pertinente, voi reveni în capitolul următor în paragraful *Perihoreza lumilor posibile*.

---

* Cf. *Actualism and Possible Worlds*.

e) *Enunțuri existențiale negative*

Să zăbovim puțin și asupra a ce înseamnă că un obiect *nu există* într-o lume posibilă. Vom încerca deci să analizăm o propoziție precum: „Socrate nu există". Pentru aceasta să revenim o clipă la ideea de proprietate esențială, întrebându-ne ce înseamnă că un obiect x posedă în chip esențial o proprietate. Primul răspuns care ne vine în minte (de bună seamă, dacă acceptăm termenii teoriei lumilor posibile) este următorul:

(e_1) x are proprietatea P în chip esențial (sau: P este o proprietate esențială a lui x) dacă și numai dacă x are proprietatea P în toate lumile posibile.

Dar x există în unele lumi și nu există în altele; însă, potrivit definiției (e_1), pentru a avea în chip necesar proprietatea P, x trebuie să o aibă și în acele lumi în care el nu există. Deja apare o dificultate, fiindcă nu avem nici un criteriu pentru a decide, bunăoară, dacă într-o lume în care Socrate nu există, acesta ar fi filosof mai degrabă decât comandant de oști*. Apoi, dacă rămânem la definiția (e_1), proprietățile esențiale pe care le admitem riscă să fie toate triviale. Bunăoară, a fi identic cu sine este, potrivit lui (e_1), o proprietate esențială a oricărui obiect. Însă nici un obiect nu posedă în chip esențial proprietăți mai specifice. În al treilea rând, dacă acceptăm definiția (e_1), lucrul acesta are consecințe asupra principiilor modale pe care, de asemenea, le admitem**. Într-adevăr, (e_1) e incompatibil cu expresia:

(C_{Bn}) Dacă este necesar că orice x are proprietatea F, atunci orice x are în chip necesar proprietatea F.

Sau, dacă preferăm să scriem mai formal,

(C'_B) $N(\forall x)(x \text{ are } F) \supset (\forall x)N(x \text{ are } F)$

Aici se vede mai limpede în ce constă deosebirea dintre antecedentul și consecventul lui (C'_{Bn}): e vorba de ordinea în care se află necesitatea și cuantificatorul „oricare ar fi obiectul x". (Am notat expresia de mai sus cu „C'_{Bn}" pentru că ea poartă numele de „conversa formulei Barcan"***). Într-adevăr, fie F proprietatea

---

* Se admite implicit că cele două predicate se exclud.

** A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, p. 60 și următ.

*** Care este deci:

existenței. Să admitem cuantificatori al căror domeniu e restrâns la obiectele din domeniul unei lumi (cuantificatori neposibiliști). Antecedentul lui (C_{Bn}) este adevărat, căci el spune că în orice lume e adevărat că orice există (ceea ce nu înseamnă decât că orice obiect dintr-o lume are proprietatea de a exista în acea lume; or, lucrul acesta este evident). În schimb, consecventul e fals: multe obiecte există în lumea actuală, dar nu în toate lumile posibile, de aceea nu e adevărat că orice *x* (care există în lumea actuală!) există în chip necesar.

A. Plantinga sugerează atunci o altă definiție pentru „*x* are proprietatea *P* în chip esențial", și anume:

(e_2) *x* are proprietatea *P* în toate lumile în care el există.

Primele două obiecții la adresa lui (e_1) se vede cu ușurință că sunt depășite: mai întâi, dacă *x* nu există într-o lume, nu e nevoie să văd dacă *x* posedă *P* în acea lume pentru a susține că *x* are *P* în chip esențial, întrucât această împrejurare nu e solicitată de definiția (e_2). Apoi, *x* poate avea acum multe proprietăți esențiale (de pildă, proprietățile indexate după lumi: dacă Socrate e în α filosof, atunci într-o lume *w* în care există, el are proprietatea a fi filosof în α, deși e întru totul posibil ca în *w* el să nu fie filosof). În ce privește conversa formulei Barcan, antecedentul e în continuare adevărat. Dar și consecventul acesteia este adevărat, pentru că ne spune că orice obiect care există în lumea actuală are *în orice lume în care există* proprietatea că există.

Diferența dintre cele două definiții (e_1) și (e_2) este că, potrivit primeia, cuantificatorul „în orice lumi *w*" a fost luat ca nerestrâns, în timp ce, potrivit celei de-a doua, el a fost restrâns la „în orice lume *w* în care obiectul *x* există". Să observăm următorul lucru: dacă apelăm la definiția (e_2), ne interesează ce proprietăți are *x* numai în lumile în care există. Ce proprietăți are acolo unde nu există – nu ne privește. S-ar părea atunci că principiul (e_2) e compatibil cu oricare din următoarele posibilități:

(p_1) în lumile în care nu există, un obiect are unele proprietăți;

(B_n) Dacă orice *x* are în chip necesar proprietatea *F*, atunci este necesar că orice *x* este *F*.

Antecedentul este o modalitate *de re*; consecventul este modalitatea *de dicto* corespunzătoare.

(p_2) în lumile în care nu există, un obiect nu are nici o proprietate;

(p_3) în lumile în care nu există, un obiect are o mulțime maximal consistentă de proprietăți*.

Plantinga pare să fie însă de părere că definiția (e_2) împreună cu poziția actualistă, impun o alegere – și anume una în favoarea alternativei (p_2): un obiect nu are nici o proprietate într-o lume în care nu există. Aceasta înseamnă că *un obiect oarecare x* (existent în lumea actuală), *dacă are o proprietate P într-o lume, atunci există în acea lume*. Acum, ținând cont de faptul că un cuantificator de forma „în orice lume" poate fi înlocuit cu modalitatea „este necesar", vom avea:

(p'_2) Pentru orice *x*, este necesar că dacă *x* are proprietatea *P*, atunci *x* există.

Am putea scrie chiar mai formal:

(p''_2) $(\forall x)N(x$ are $P \supset x$ există)

Principiul (p_2) – și, deci, (p''_2) – definește poziția filosofică numită de Plantinga „actualism serios".

Raționamentul ce urmează e în concordanță cu poziția lui Plantinga**. Ideea e aceea de a arăta că actualismul + definiția (e_2) implică actualismul serios și deci că alegerea lui (p_2) este obligatorie.

Pentru a arăta aceasta, să ne amintim mai întâi o consecință a poziției actualiste, pe care am menționat-o mai sus: existența e o proprietate necesară a oricărui obiect. Prin urmare, e adevărat că

(E_1) $N(\forall x)(x$ există)

Principiul (E_1) e evident adevărat, căci spune că în orice lume în care *x* există, el există. Mai mult, cum ne amintim, actualistul respinge teza posibilistului că există o proprietate care satisface

---

* Adică, din oricare două proprietăți el posedă exact una, iar faptul că are o proprietate nu trebuie să intre în contradicție cu aceea că are o alta; de pildă, dacă un obiect are în lumea *w* (în care nu există!) proprietatea a fi roșu, el nu va avea și proprietatea de a fi albastru – ci e constrâns să aibă proprietatea de a nu fi albastru.

** Cu privire la ezitările sale în ce privește raporturile dintre „actualism" și „actualismul serios", a se vedea *Self-Profile*, p. 93.

următoarele condiții: 1) un obiect poate să o aibă, fără a exista; 2) dacă un obiect are o oarecare proprietate, atunci o are și pe aceasta. Prin urmare, fie o lume w în care x există. Atunci, dacă x are proprietatea P, atunci x și există (*în* w). Întrucât w e oarecare, avem: în orice lume w în care x există, dacă x are P, atunci el există. Ținând cont de ce înseamnă cuantificatorul „în orice lume w în care x există", vom avea:

(E_2) $N(\forall x)$(x are $P \supset x$ există)

Acesta e principiul care decurge din poziția actualistă. Pe de altă parte, din (e_2) decurge că (C'_{Bn}) este adevărată. O reamintesc:

(C'_{Bn}) $N(\forall x)$(x are F) $\supset$ $(\forall x)N$(x are F)

Este însă ușor de văzut că din (C'_{Bn}) și (E_2) putem deduce (p''_2). Într-adevăr, să înlocuim pe „x are F" cu „x are $P \supset x$ există" (= dacă x are P atunci x există; substituția e posibilă, căci și această din urmă expresie poate fi luată ca exprimând o proprietate, compusă însă). Atunci obținem:

$N(\forall x)$(x are $P \supset x$ există) $\supset$ $(\forall x)N$(x are $P \supset x$ există).

Or, antecedentul ei este principiul actualist (E_2); prin *modus ponens* e adevărat și consecventul – anume principiul (p''_2) al actualismului serios, q.e.d.

Acestui argument i s-ar putea replica în mai multe feluri. Primul e acela de a sugera că deducția nu e corectă, de pildă argumentându-se că concluzia (p''_2) este falsă. Să luăm, zice Pollock*, proprietatea P ca fiind cea a nonexistenței. Atunci vom avea, pornind de la (p''_2):

$(\forall x)N$(x are nonexistența $\supset$ x există)

Or, toată paranteza echivalează cu: dacă x nu există, atunci există – deci cu x există. Așadar, obținem:

$(\forall x)N$(x există)

care spune că orice obiect (care există în lumea actuală) are o existență necesară – concluzie nedorită. Însă dacă deducția ar fi corectă, iar concluzia falsă, ar rezulta că sau actualismul sau

* J.L. Pollock, *Plantinga on Possible Worlds*, pp. 126-129.

definiția (e_2) ar trebui părăsite – ceea ce iarăşi nu e de dorit de către un filosof ca Plantinga.

Pentru a ieşi din această menghină, el recurge la principiul (p''_2), în felul următor: principiul interzice să înlocuim pe *P* cu proprietatea nonexistenței. Pentru că dacă într-o lume în care nu există, un obiect nu are nici o proprietate, el nu va avea nici proprietatea nonexistenței *în* acea lume: în acea lume el nu are nici proprietatea de a exista, nici pe cea de a nu exista. De aceea, (p''_2) nu s-a dovedit fals. Desigur, obiectul va satisface condiția nonexistenței, dar nu în lumea în care nu există, ci *despre* ea (ne aducem aminte aici de deosebirea dintre a satisface o condiție *într-o* lume şi a o satisface *despre* o lume!).

O altă cale de a replica împotriva deducerii actualismului serios din actualism şi (e_2) e aceea că, în combinație cu (e_2), actualismul devine trivial adevărat. Într-adevăr, principiile (E_1) şi (E_2) sunt tautologice; primul, de pildă, zice că un obiect există în lumile în care există. Plantinga ar putea replica aici: actualismul devine într-adevăr trivial dacă nu ținem cont de deosebirea dintre satisfacerea unei condiții *în* şi *despre o lume*. Pentru că, dacă *x* nu există într-o lume *w*, totuşi *despre w* putem zice că *x* satisface condiția nonexistenței.

Cu aceasta, să revenim la o propoziție de forma: „Socrate nu există". Ea poate fi înțeleasă ca exprimând ambiguu – în lumea posibilă *w* – trei lucruri*:

a) Socrate nu are proprietatea de a exista.

b) Este fals că Socrate are proprietatea de a exista.

c) Socrate are proprietatea de a nu exista.

Pentru Frege-Russell, cele trei propoziții sunt fără sens, pentru că existența nu e o proprietate care poate fi ataşată cu sens unor obiecte, ci conceptelor (Frege) sau funcțiilor propoziționale (Russell); pentru Plantinga, ele au sens. Mai mult, pentru Plantinga cea de-a treia este falsă, în timp ce primele două sunt adevărate. Cea de-a treia afirmă, predică o proprietate despre Socrate. În general, atari *propoziții predicative*, singulare şi existențiale, sunt false *în* acele lumi în care obiectul nu există. Prima şi a doua propoziție sunt *impredicative*, în sensul că *neagă* o proprietate despre un obiect. Ambele sunt adevărate în lumile în care acesta nu există; prima este impredicativă *de re*, a

* A se vedea A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, p. 151.

doua *de dicto*: căci prima spune ceva despre Socrate, a doua despre o propoziție. Pe de altă parte însă, *despre w* e adevărată și a treia*.

Tot așa, propoziția „Dumnezeu nu există" este de asemenea ambiguă. Dacă cel ce o acceptă vrea să spună fie că Dumnezeu nu are în lumea actuală proprietatea de a exista, fie că este fals că Dumnezeu are în lumea actuală proprietatea de a exista – atunci el procedează corect; dar greșește dacă va considera că acceptarea ei echivalează cu a spune că Dumnezeu are în lumea actuală proprietatea de a nu exista.

Notă. Să observăm că, în genere, o propoziție negativă poate fi luată ca exprimând ambiguu (într-o lume precizată) lucruri diferite. Lui Socrate, așa cum știm, i s-a adus acuzația de imoralitate; dar sensul acestei susțineri făcute de adversarii săi ar putea fi construit în unul din următoarele trei feluri:

a') Socrate nu are proprietatea de a fi moral.

b') Este fals că Socrate are proprietatea de a fi moral.

c') Socrate are proprietatea de a fi imoral.

Probabil că s-ar putea argumenta că cele trei propoziții au comportamente logice diferite. Bunăoară, numai a treia atribuie o proprietate lui Socrate (e singura „predicativă"); celelalte resping, în maniere diferite, că Socrate are o proprietate; ele sunt „impredicative" *de re*, respectiv *de dicto*. Într-adevăr, prima spune ceva despre Socrate, a doua – ceva despre o propoziție. Să presupunem acum că în lumea *w* Socrate nu există; pentru un filosof care acceptă – precum actualistul serios – că un obiect nu are nici o proprietate în lumile posibile în care nu există, dar care tratează ca lipsite de valoare de adevăr în *w* propozițiile despre obiectele care nu există în *w*, propoziția (a') este adevărată, fiindcă Socrate nu are în *w* proprietatea de a fi moral, dar (b') e falsă, fiindcă propoziția „Socrate are proprietatea de a fi moral" nu are valoare de adevăr în *w* și deci nu poate fi falsă (cum pretinde (b')).

Desigur că e însă posibil să se susțină că cele trei propoziții rezistă sau cad împreună; spre deosebire de propozițiile (a)-(c), unde

---

* În plus, în (c) ar trebui să înlocuim termenul „proprietate" cu cel de condiție. Să notăm, de asemenea, că și (a) are un comportament logic diferit ce del al lui (b), întrucât ele diferă în sensul în care diferă propozițiile *de re* de cele *de dicto*; nu voi insista însă aici asupra acestei chestiuni, deși ea trebuie reținută.

intervenea o condiție – a nu exista – care nu e și o proprietate, *a fi moral* e „proprietate" (adică, în cazul ei deosebirea despre/în se năruie); or, propozițiile (a)-(c) difereau în comportamentul lor logic tocmai în ce privește adevărul *despre* sau *în* o lume. Să acceptăm această obiecție, pentru a nu complica încă mai mult cu argumentarea. Să vedem însă ce se întâmplă dacă în locul lui a fi moral luăm în considerare o condiție modală, precum anselmiana *a fi mai mare* (că realmente această condiție este modală se va vedea în capitolul următor, paragraful 1d), sau când în loc să vorbim despre Socrate, vorbim despre Dumnezeu, înțeles ca ființă *necesară*, deci ca ființă a cărei existență presupune constrângeri asupra clasei lumilor posibile*. Prin felul lor de a fi, condițiile modale presupun distincția despre/în: ele nu pot fi tratate ca „proprietăți". Dar dacă e așa, atunci propozițiile în care se susține ceva (*modal*) despre Dumnezeu pun o serie de dificultăți și pe această linie, căci ele apar ca ambigui.

Voi încerca să fac credibilă această teză luând ca exemplu strategia de abordare proprie așa-numitei teologii negative. Fie X un atribut, și să încercăm acum să analizăm o susținere de forma: Dumnezeu este X (atotștiutor; atotputernic; etern; incoruptibil; infinit etc.). În mod obișnuit, o atare propoziție e tratată ca exprimând afirmarea atributului X despre subiect – Dumnezeu. Intuiția aflată la baza interpretării pe care o oferă teologia negativă e aceea de a privi însă propoziția respectivă ca ambiguă. Am putea să o înțelegem ca exprimând unul din următoarele trei lucruri:

a'') Dumnezeu nu are proprietatea non-X.

b'') Este fals că Dumnezeu are proprietatea non-X.

c'') Dumnezeu are proprietatea X.

Potrivit lui Pseudo-Dionisie Areopagitul cea de-a treia propoziție – (c'') – este falsă; în ce privește divinitatea, „atunci când facem afirmații sau negații care se aplică unor realități care îi sunt inferioare, nu afirmăm, nici nu negăm nimic despre ea, deoarece – scria el – cauza unică și perfectă a lucrurilor este mai presus de orice negare". Citatul spune desluși, mai întâi, că atunci când susținem că: Dumnezeu este

* Așa cum am menționat la un moment dat mai devreme, și proprietatea discutată aici – a fi moral – e una modală. Dar în contextul de față rog cititorul să aibă în minte următorul înțeles pentru ea: potrivit contemporanilor lui Socrate, e moral să... Desigur că, înțeleasă astfel, proprietatea a fi moral nu mai este modală.

atotputernic; sau: etern; sau: infinit* etc., dacă interpretăm atari susţineri ca având forma logică a lui (c''), ele nu sunt acceptabile. Dar Pseudo-Dionisie mai zice ceva, că despre Divinitate nici nu putem nega ceva, întrucât ea este mai presus de orice negare. (Totuşi, nu e deloc uşor să înţelegem ce a vrut să spună Pseudo-Dionisie, anume nu e clar dacă putem conchide din textul său că (a'') e falsă, ori că (b'') e falsă, ori că ambele sunt false.)

Problema e prea complexă pentru a încerca aici un răspuns, deşi cred că cel mai corect ar fi să interpretăm textul lui Pseudo-Dionisie în sensul că numai (b'') e adevărată – deci, în sensul că *propoziţiile impredicative de dicto* sunt adevărate, nu însă şi cele impredicative *de re*. Aceasta mi se pare că e cea mai satisfăcătoare modalitate de a înţelege punctul de vedere al teologiei negative**. Desigur însă că această chestiune trebuie cercetată atent, luând în seamă textele fiecărui gânditor în parte. Aici am vrut doar să indic o cale de identificare a unor opţiuni (şi argumente) de natură logico-semantică pe care le presupune strategia teoretică a teologiei negative.

---

* Astfel, a fi infinit conduce la:

a''') Dumnezeu nu are proprietatea de a fi finit.

b''') E fals că Dumnezeu are proprietatea de a fi infinit.

c''') Dumnezeu are proprietatea de a fi finit.

Numai prin (c''') lui Dumnezeu o se atribuie o proprietate, ceea ce, desigur, un adept al teologiei negative nu doreşte să facă.

** Propoziţia impredicativă *de re* de forma lui (a''') nu poate fi acceptată. Într-adevăr, în ea se spune ceva despre o fiinţă; or, în cazul în care propoziţia este despre Dumnezeu, s-ar încălca cerinţa de inefabilitate. De notat că propoziţia: „Dumnezeu este inefabil" poate să fie tratată, în perspectiva pe care o avem aici în vedere, la două nivele. La nivelul *teoretic*, ei i se poate aplica strategia de a o analiza ca exprimând ambiguu trei propoziţii, analoage în formă logică propoziţiilor (a)-(c), şi între care urmează să se aleagă. Dar ea poate fi rivită şi ca acţionând la nivel *metateoretic*, ca o condiţie asupra modalităţii de a analiza propoziţii în care se spune ceva despre Dumnezeu (propoziţii, deci, de forma lui „Dumnezeu este infinit", dar şi de forma ei înseşi, deci chiar propoziţia: „Dumnezeu este inefabil").

V. EXISTENȚA NECESARĂ

1. Forma logică a argumentului ontologic

Să ne întoarcem acum la argumentul ontologic în versiunea sa modală, leibniziană. Ideea centrală a strategiei modale de a-l aborda e aceea că, dacă Dumnezeu este conceput ca având o *existență necesară*, atunci e posibil să se formuleze acest argument într-un mod logic satisfăcător. Vom aborda două strategii în acest sens. Una, de natura *sintactică*, se constituie în jurul distincției *de dicto/de re*. Cealaltă, *semantică*, apelează la noțiunea de lume posibilă. La începutul anilor '60 prima strategie, pusă la lucru de filosofi ca N. Malcolm[1] și Ch. Hartshorne[2] a fost cea care a declanșat interesul pentru versiunea modală a argumentului lui Anselm.

a) *Argumentul ontologic în haină sintactică*

N. Malcolm a acceptat punctul de vedere, dominant în acea vreme, după care în *Critica rațiunii pure* Kant a produs o critică hotărâtoare a argumentului, prin dovedirea faptului că existența nu este un predicat. Numai că, sugerează el, la Anselm avem a face cu două argumente, dintre care numai primul presupune că existența este un predicat. Iar cel de-al doilea argument este unul modal, care asumă că Dumnezeu posedă o *existență necesară*. Într-adevăr, potrivit acestui fel de a vedea lucrurile, că Dumnezeu există nu e ceva contingent: dacă există, atunci există cu necesitate, iar dacă nu există, atunci este imposibil să existe. Malcolm interpretează textul lui Anselm în felul următor: nu existența, ci existența necesară trebuie luată ca atribut al divinității (pentru că, dacă două lucruri x și y sunt astfel încât x există, dar y există în chip necesar, atunci y e mai mare decât x); de aceea, nu a exista, ci a exista în mod necesar e o proprietate care contează în momentul în care vrem să determinăm dacă un obiect are mărime maximă; căci dacă ceva există, dar se poate cugeta că ar fi putut să nu existe, atunci nu ar avea mărime maximă – și, deci, nu ar satisface conceptul de Dumnezeu. De aici rezultă imediat că, întrucât critica lui Kant are

în vedere existența, nu existența necesară, aceasta nu atinge argumentul modal.

Pentru a vedea mai limpede în ce constă de fapt acest argument, să luăm în discuție formalizarea pe care i-o propune Hartshorne. Premisele sunt două:

1. Dacă există o ființă perfectă, atunci e necesar să existe o ființă perfectă.

2. Este posibil să existe o ființă perfectă[3].

Prima premisă este, după Hartshorne, „principiul lui Anselm": ființă perfectă nu poate exista în chip contingent. Cea de-a doua este premisa lui Leibniz. Ea poate fi justificată în diverse chipuri: fie în sensul că este intuitivă – într-adevăr, de ce nu ar fi posibil așa ceva? – fie în sensul că a fost făcută plauzibilă cu ajutorul altor argumente, de pildă al uneia din cele cinci căi ale lui Toma d'Aquino.

Să formalizăm: notăm cu $(\exists x)P(x)$ condiția că există o ființă perfectă (predicatul P este predicatul a fi perfect); mai pe scurt, voi scrie q în loc de $(\exists x)P(x)$. Atunci, cele două premise devin:

(1') $q \supset Nq$

(2') Mq sau: (2'') $\neg Nq$

Raționamentul decurge în felul următor:

(3) $Mq \supset MNq$ (din (1'), folosind principiile logicii modale[4])

(4') $MNq \supset Nq$ (principiu definitoriu al sistemului S5[5])

(5) $Mq \supset Nq$ (din (3) și (4), prin tranzitivitatea implicației)

(6) Nq (din (2') și (5))

(7) $Nq \supset q$ (principiu al logicii modale)

(8) q (din (6) și (7))

Cel care vrea să conteste concluzia (8) – că există o ființă perfectă – are la dispoziție două variante: a) să conteste premisele; b) să conteste trecerile de la o propoziție la alta. Cea de-a doua variantă poate fi susținută, la rândul ei, în mai multe feluri: mai întâi, s-ar putea respinge trecerea de la (1') la (3). Aceasta înseamnă că se acceptă un sistem logic mult mai puțin tare decât

S5. Totuși, această cale nu e tentată, cel puțin atunci când nu ne duce la un sistem logic cunoscut (de pildă, la S4); apoi, e preferabil, pentru a păstra o generalitate mai mare a discuției, să se rămână în cadrul lui S5, iar dacă sunt atacate unele expresii modale, acelea să fie ale logicii modale a predicatelor – deci expresii în care modalitatea este combinată cu cuantificarea (un exemplu, cel pe care l-am amintit la sfârșitul capitolului anterior, e cel al conversei formulei Barcan).

Trecerile de la o propoziție la alta în șirul (1')-(8) pot fi contestate și într-alt fel. J. Hick[6] consideră că deducerea concluziei că există o ființă perfectă poate fi blocată deosebind între două sensuri ale modalităților în șirul respectiv. Căci, zice el, în (1'), (3)-(5) modalitățile care apar sunt „ontologice"; „este necesar" înseamnă „este ontologic sau factual necesar", iar „este posibil" înseamnă „este ontologic sau factual posibil". Că e așa se vede din premisa (1'): în ea se admite că o propoziție existențială este necesară; or, o astfel de propoziție nu poate fi *logic* necesară, ci numai ontologic necesară; chiar definiția lui Dumnezeu la Anselm, ca ființă decât care altceva mai mare nu poate fi conceput, indică acest sens, ontologic, al existenței lui necesar. Acum, propoziția (5) este echivalentă cu

(5') $\neg Mq \vee Nq$

ceea ce spune că existența lui Dumnezeu este sau necesară sau imposibilă; iar modalitatea ce intervine aici este ontologică, pentru că o ființă care nu poate fi concepută ca depășită în mărime de altceva, dacă există, nu poate potrivit conceptului său să nu existe (căci atunci nu ar mai avea mărime maximă) etc.

Însă în (2') și în (5)-(8) modalitatea e înțeleasă ca modalitate logică. Ea nu mai e înțeleasă ca privind existența unui lucru, ci ca aplicându-se unei propoziții. Or, în (5) apare confuzia: această propoziție e demonstrată asumându-se că modalitățile ce intervin în ea sunt ontologice, dar se continuă ca și cum acestea ar fi logice.

Impresia mea este că ceea ce are Hick în vedere aici e ceva de genul distincției *de dicto/de re* (anume: necesitate logică/necesitate ontologică). Însă, nu văd atunci de ce (5) ar induce confuzia, de ce, apoi, în (1') am avea a face cu modalități *de re*, în timp ce în

conversa ei (7) nu am avea decât modalităţi *de dicto*. Poate că Hick are însă în vedere altceva, ceva în sensul unei necesităţi mai puţin tari decât cea logică: o necesitate care ar avea toate proprietăţile celei definite de S5, dar fără principiul (7), de pildă. O atare logică modală e posibilă, desigur; însă rămân la poziţia că S5, cel puţin pentru păstrarea unui cadru modal mai bine cunoscut, trebuie susţinut în acest moment în chip nealterat.

Alternativ, necesitatea ontologică sau factuală ar putea fi înţeleasă ca acea necesitate al cărei temei e faptul că ceva e cazul. Un exemplu: nu e logic necesar ca eu să stau acum pe scaunul de la birou, dar, o dată ce m-am aşezat pe el acum câteva minute (şi nu m-am ridicat între timp), e ontologic necesar ca acum eu să stau pe acest scaun. Această necesitate e una *relativă* – relativă la felul în care sunt faptele. Desigur că ea este cu sens, însă problema e dacă e de tip S5; se pare că nu.

Cealaltă cale de a contesta argumentul (1')-(8) pune în discuţie credibilitatea premiselor acestuia. Să nu ne oprim asupra premiselor pur modale (4) şi (7). Rămân, atunci, desigur, (1') şi (2). Premisa (2') va fi în centrul analizelor de mai jos. Deocamdată, să spunem câteva cuvinte despre prima premisă. O repet:

(1') $q \supset Nq$

Dacă ne aducem aminte de semnificaţia lui q, avem:

(1a) $(\exists x)P(x) \supset N(\exists x)\mathrm{P}(x)$

Problema cu această implicaţie – al cărei sens intuitiv e următorul: dacă există o fiinţă perfectă, atunci e necesar să existe o fiinţă perfectă – este că ea ne permite ca dintr-o propoziţie nemodală – antecedentul ei – să putem trage o concluzie necesară.

Ne stă totuşi la îndemână un mijloc relativ sinplu de a arăta că o premisă precum (1a) poate fi susţinută. Anume, un teist nu va fi de acord că ceva are proprietatea omniştiinţei, de pildă, numai într-o lume; omniştiinţa înseamnă cunoaşterea nu numai a ceea ce se întâmplă în acea lume, ci şi a ce se întâmplă în toate celelalte. Tot aşa, dacă ceva e atotputernic, nu poate fi astfel doar într-o lume, celelalte scăpând puterii sale. Perfecţiunea nu este deci o

proprietate nemodală, va susține teistul, ci una modală. Prin urmare, teistul va accepta că:

(1b) x are proprietatea P dacă şi numai dacă x are în chip necesar (esențial) proprietatea P.

Sau, cu alte cuvinte:

(1c) O ființă este perfectă dacă şi numai dacă ea este în chip necesar (esențial) perfectă.

Expresia formală a lui (1b) este

(1') $(\exists x)P(x) \equiv (\exists x)NP(x)$

Ajunşi aici, putem justifica premisa (1a) în felul următor: dacă apelăm la echivalența (1'b) şi substituim în (1a), obținem:

(1d) $(\exists x)NP(x) \supset N(\exists x)P(x)$

Atunci, dacă (1d) este validă, putem proba pe (1a) cu ajutorul lui (1'b). Dar este (1d) validă? La prima vedere, răspunsul pare afirmativ. Într-adevăr, dacă apelăm la *semantica logică* a lumilor posibile, (1d) va fi tradusă în:

> Dacă există un obiect astfel încât în orice lume posibilă el are proprietatea P, atunci în orice lume posibilă există un obiect care are proprietatea P.

Principiul acesta este plauzibil. Forma lui logică e următoarea:

$(\exists x)(\forall y)\mathrm{F}(x,y) \supset (\forall y)(\exists x)\mathrm{F}(x,y)$

care este, de altfel, teoremă în logica predicatelor. Bunăoară:

> Dacă există un număr întreg care e mai mic decât orice număr natural, atunci pentru orice număr natural există un număr întreg mai mic decât el.

Cel care priveşte însă lucrurile de pe poziția *semanticii filosofice*, deci a unei acceptări critice a teoriei lumilor posibile, nu e totuşi satisfăcut de această traducere. Ea presupune prea multe lucruri, care – crede el – ar trebui limpezite. De pildă, se acceptă că există obiecte posibile; că acestea există în mai multe lumi. Nu este însă limpede de ce operatorul „este necesar" trebuie citit ca un cuantificator universal nelimitat: „în orice lume posibilă..." şi nu ca unul limitat: „în orice lume posibilă în care există acest obiect...". Trebuie, de asemenea, să se specifice felul în care se foloseşte

cuantificatorul „există un obiect", dacă acesta este posibilist sau actualist etc. Referindu-se la expresia (1d), D. Lewis recunoaşte că, desigur, putem construi modele (semantice) logice potrivit cărora (1d) e valabil. Dar, dacă o privim din unghiul de vedere al semanticii filosofice, faptul că în unele modele (1d) e validă nu înseamnă că ea poate fi adoptată. (Bunăoară, în perspectiva teoriei lui D. Lewis a pandanţilor expresia (1d) se dovedeşte a fi inacceptabilă: ea nu este teoremă a acestei teorii[7].) Aşadar, această încercare de a întemeia premisa (1') nu este concluzivă. Vor trebui căutate alte cărări pentru a ieşi la un luminiş.

Totuşi, drumul ne-a dus deja către cea de-a doua strategie de a aborda argumentul modal, leibnizian – cea semantică. Şi, repet, e vorba de *semantica filosofică*. Să începem cu analiza făcută de autorul deja menţionat: D. Lewis.

b) *Abordarea semantică a argumentului ontologic: versiunea posibilistă*

D. Lewis adoptă următoarea strategie de a ataca argumentul anselmian: mai întâi, el formulează argumentul ca argument modal. Acesta ar avea – le reamintesc aici – trei premise:

1. Orice există în intelect poate fi conceput ca existent actual.

2. Orice există în intelect ar fi mai mare dacă ar exista şi actual, decât dacă nu ar exista actual.

3. Există ceva în intelect astfel încât nu se poate concepe nimic mai mare decât el.

Concluzia fiind:

4. Există în mod actual ceva (=Dumnezeu) astfel încât nu se poate concepe nimic mai mare decât el.

Al doilea pas al demersului lui D. Lewis e acela de a traduce aceste premise modale şi, totodată, concluzia în limbajul lumilor posibile. Al treilea e de a cerceta dacă din premisele obţinute concluzia (la rândul ei, exprimată în termeni de lumi posibile)

decurge în chip logic. Lewis conchide că acest lucru se întâmplă*. Dar dacă inferența logică e corectă, celui care vrea să respingă argumentul anselmian nu-i rămâne decât să atace premisele. Al patrulea pas al demersului lui Lewis este exact acesta: el admite că, într-adevăr, concluzia decurge logic din premise, dar se îndoiește de *credibilitatea* acestora. Cea de-a treia premisă, sugerează Lewis, e cel mai greu de susținut. În limbaj netehnic, ea sună astfel: există ceva în intelect față de care nu poate fi conceput nimic mai mare. Încercând să o traducem în termenii teoriei lumilor posibile, întâlnim însă mai multe alternative de a pune în practică acest obiectiv. Am menționat în capitolul anterior două astfel de traduceri; una face argumentul anselmian valid, cealaltă nu. Rămâne deci să vedem cât de credibilă este cea care permite deducerea concluziei dorite, anume:

$$(3'A)\ (\exists x)(Cx)\ .\ \neg(\exists w)(\exists y)(W(w)\ .\ C(y)\ .\ G(y,w,x,\alpha)))$$

sau, în cuvinte: există o ființă inteligibilă x astfel încât în nici o lume posibilă nu există vreo altă ființă inteligibilă a cărei mărime să depășească mărimea lui x în lumea actuală.

D. Lewis respinge premisa (3'A). Împotriva ei desfășoară două argumente. Unul, mai slab, urmărește să arate că (3'A) nu se poate construi ca adevărată. Celălalt, mai tare – și de fapt acesta e atacul specific poziției filosofice apărate de D. Lewis – este că premisa (3'A) e falsă. Să începem cu primul argument. Apărătorul premisei (3'A) ar putea riposta sugestiei că aceasta nu e acceptabilă în felul următor: nu există vreun motiv destul de puternic pentru a respinge această premisă. De aceea, ea trebuie luată ca adevărată. Într-un mod mai limpede, această apărare ar putea fi formulată astfel: să pornim de la următorul principiu (al „saturației", cum îl numește D. Lewis):

* E nevoie totuși, așa cum am văzut, să se adauge premiselor încă una, dar întru totul plauzibilă: α – lumea actuală – e o lume posibilă.

(S) Orice propoziție care spune că există o ființă conceptibilă care satisface o anumită descriere* este adevărată cât timp nu s-a probat că e falsă.

Cu ajutorul lui (S), premisa (3'A) apare într-adevăr credibilă. Problema căreia trebuie să-i facă față apărătorul lui (3'A) e următoarea: principiul (S) nu are o aplicație specifică în favoarea acestei premise: (S) poate fi folosit cu aceeași îndreptățire nu numai pentru a accepta, ci și pentru a respinge pe (3'A). Căci ni se permite pe baza lui (S) să acceptăm și:

(3''A) $(\exists x)(\exists w)(C(x) . W(w). (\forall y)(C(y) . x \neq y \supset G(x,\alpha,y,\alpha) . (\exists y)(C(y) . G(y,w,x,w)))$

adică: există o ființă conceptibilă care în α depășește orice altă ființă conceptibilă în mărime, dar care într-o altă lume e depășită în mărime de o altă ființă conceptibilă. Or, (3''A) e incompatibilă cu (3'A) – și deci principiul (S) nu e de folos.

Să ne amintim însă de principiul prezumției (*P*) al lui Leibniz, pe care l-am discutat mai devreme. În intențiile sale, el cade exact pe cel al saturației, al lui Lewis. Leibniz îl invocase pentru a face plauzibilă ipoteza că Dumnezeu, conceput ca ființă necesară, este posibil; la rândul ei, premisa (3) vrea să spună cam același lucru: că Dumnezeu, ca ființă decât care altceva mai mare nu poate fi conceput, este în intelect, adică este conceptibil – și deci, este posibil**. Am văzut însă că, oricum am încerca să construim principiul (*P*), el nu servește pentru a susține posibilitatea a ceva, în opoziție cu imposibilitatea acestuia. Același lucru se poate face

---

* Dacă ținem cont de primul postscript al lui Lewis la lucrarea sa *Anselm and Actuality*, unde se sugerează că nu trebuie să admitem lumi imposibile, în care deci ar fi adevărate și o propoziție, și negația ei, ar trebui adăugat că descrierea respectivă e *necontradictorie*. În plus, am folosit termenul de „descriere", nu cel de „descripție", pentru a sugera că aici nu sunt presupuse discuții mai tehnice legate de teoria russelliană a descripțiilor.

** Pentru că, pentru Lewis, în contextul de față „posibilitate" înseamnă conceptibilitate.

şi în ce-l priveşte pe (S). Mai întâi, aşa cum a sugerat Lewis, el poate fi folosit pentru a obţine susţineri incompatibile cu (3'A). În al doilea rând însă, e plauzibil şi un principiu simetric al lui (S).

(S') Orice propoziţie care spune că există o fiinţă conceptibilă satisface o anumită descriere este falsă cât timp nu s-a probat că este adevărată.

Dar astfel nu e susţinută premisa (3'A).

Argumentul tare al lui Lewis – şi specific filosofiei sale – împotriva premisei (3'A) se desfăşoară însă într-o altă direcţie. În (3'A) apare expresia „α", care denotă lumea actuală. Or, o dată ce acceptăm teoria indexicală a actualităţii, se nasc probleme deosebite de interpretare a acestei premise, cărora susţinătorul argumentului anselmian trebuie să le facă faţă. Într-adevăr, întrucât intervenţia lui α în (3'A) este esenţială*, susţinătorul acestui argument e nevoit să admită că „lumea actuală posedă o caracteristică pe care nu o au cel puţin unele lumi posibile, altele decât ea: lumea actuală e una din acele lumi în care ceva atinge o mărime nedepăşită ca mărime de nimic şi nicăieri. Pe scurt, lumea actuală, spre deosebire de alte lumi, este *un loc al celei mai mari mărimi*. De ce ar fi însă credibil acest lucru? Ce are special lumea actuală – în comparaţie cu altele – care să ne facă să credem că ea este un loc al celei mai mari mărimi?"[8].

Susţinătorul argumentului ontologic, arată Lewis, nu poate invoca trăsături ale lumii actuale, precum munţi înalţi, femei frumoase ori filosofi profunzi. Aceasta, pentru că orice atari trăsături ar invoca el, alte lumi o întrec în privinţa acestora: în alte lumi există munţi mai înalţi, femei mai frumoase, filosofi mai profunzi. În general, deci, susţinătorul argumentului ontologic nu se poate sprijini pe dovezi empirice. Pariul lui nu e însă prin aceasta în întregime pierdut. Căci el va putea pune la lucru următoarea strategie: să argumenteze că lumea actuală deţine un statut special care îi permite să fie locul celei mai mari mărimi, pentru că ea, singura între toate lumile, este actuală: lumea actuală contrastează cu celelalte doar posibile, fantomatice, palide, pentru

* În sensul că slăbirea lui (3'A) la (3'B), în care nu mai apare referirea la α, ci la o lume posibilă oarecare, face invalid argumentul.

că ea are soliditate, viață, energie. Atunci, pentru că e unică datorită actualității ei, ar putea fi unică și ca loc al celei mai mari mărimi.

Dar, dacă acceptăm teoria indexicală a actualității, și această strategie se prăbușește. Susținătorul argumentului ontologic, „care spune că lumea lui e specială pentru că lumea lui e singura actuală, este la fel de ridicol precum un om care se mândrește că are șansa specială de a fi viu într-un moment unic al istoriei: prezentul"[9]. Căci lumea actuală nu e specială în sine, ci doar în relația specială pe care o are cu noi, la fel cum și alte lumi au aceeași relație cu locuitorii lor. De aceea, susținătorul argumentului ontologic, conchide Lewis, nu are nici un motiv să creadă că lumea sa – lumea actuală – diferă de lumile celelalte printr-o caracteristică specială, care o face să fie locul celei mai mari mărimi. Or, acceptarea premisei (3'A) nu e consistentă cu situația descrisă aici.

Așadar, premisa (3'A) este chestionabilă. Să observăm însă că, în varianta modală a argumentului ontologic, ea joacă rolul hotărâtor. Căci sensul ei e acela că Dumnezeu, conceput ca ființă necesară, este posibil – și, așa cum ne amintim, Leibniz sugerase că o atare supoziție este locul crucial al derulării argumentului anselmian. O atare premisă poate fi chestionată în felurite moduri. Originalitatea punctului de vedere formulat de D. Lewis e aceea că a evidențiat în teza că lumea actuală are un statut special o presupoziție nebăgată în seamă a acceptabilității acestei premise.

Însă, desigur, problema se va pune cu totul altfel o dată ce am reconstruit teza că lumea actuală are un statut special de pe poziții actualiste. Atunci, critica lui D. Lewis la adresa argumentului ontologic nu mai funcționează. Dar, chiar și pentru cel ce îmbrățișează actualismul, ea reușește să lumineze un fapt remarcabil: acela că rolul lumii actuale trebuie reconstruit astfel încât să nu se apeleze la proprietăți empirice.

c) *O analogie: ideea de eternitate*

S-a argumentat adesea că noțiunea de existență necesară trebuie construită astfel încât să fie aplicabilă numai și numai lui

Dumnezeu*. Dar nu în sensul că proprietatea a exista în chip necesar este satisfăcută de Dumnezeu şi numai de el, ci în acela, mai tare, că ea este inaplicabilă oricărei alte fiinţe, că nu are sens să ne întrebăm dacă şi altceva există în chip necesar[10].

O cale radicală de a susţine că existenţa necesară convine numai divinităţii se bazează pe o analogie între existenţa necesară şi eternitate. În tradiţie augustiniană, argumentul decurge astfel: despre obiectele contingente spunem că există un timp şi că apoi nu mai există. Unele durează o vreme, altele o vreme mai îndelungată. Viaţa unui om e apoape incomparabilă cu, să zicem, viaţa unui proton (al cărui timp de înjumătăţire, măsurat în ani cu un număr de mărimea lui 10^{32}, ne este aproape inimaginabil). Dar chiar dacă – aşa cum s-a crezut o vreme – viaţa protonului nu are sfârşit (sau, aşa cum susţineau anticii, chiar dacă astrele sunt incoruptibile), e totuşi o distanţă mare între statutul unei fiinţe care durează pe vecie şi statutul lui Dumnezeu în raport cu timpul.

Într-adevăr, Dumnezeu nu este o fiinţă numai fără început şi fără sfârşit în timp, ci este o fiinţă *eternă*. Eternitatea este opusă existenţei în timp: a fi etern este mai presus de a persista în timp, e altceva – mai presus decât – limita superioară a persistenţei în timp; căci, Dumnezeu nu există în timp, ci este cel care a creat timpul. De aceea, numai lui Dumnezeu i se poate atribui eternitatea.

Se ştie că Augustin a exercitat o influenţă puternică asupra lui Anselm din Canterbury. Iată aici un text augustinian, despre deosebirea dintre eternitate şi timpuri[11]:

> „Cine va ţine inima lor, şi-o va opri ca să stea la strălucirea eternităţii, care stă mereu s-o compare cu timpurile care nu se opresc niciodată, să vadă... că în eternitate nimic nu trece, ci totul este prezent, şi să vadă că tot trecutul este alungat de viitor şi că tot viitorul decurge din trecut şi că tot trecutul şi viitorul este creat şi decurge din Acela Care este mereu prezent? Cine va ţine inima omului ca să stea şi să vadă cum, stând, eternitatea, care nu este nici viitorul, nici

* Reamintesc: argumentul ontologic probează că *doar* în cazul lui Dumnezeu putem trece de la concept la existenţa obiectului.

trecutul, orânduieşte timpurile trecut şi viitoare?". „Tu nu prin timpuri precezi timpurile, căci altfel nu ai fi precedat toate timpurile. Dar tu le precezi pe toate cele trecute prin măreţia eternităţii mereu prezente, şi depăşeşti toate cele viitoare, fiindcă acelea au să fie, şi când vor fi venit, vor fi trecute. «Tu, însă, Acelaşi eşti şi anii Tăi nu se vor împuţina»[12]... Anii Tăi toţi în acelaşi timp stau, fiindcă stau şi venind ei nu sunt excluşi de cei care vin, fiindcă nu trec... Tu ai făcut toate timpurile şi înainte de toate timpurile Tu eşti".

Existenţa necesară ar fi analogă eternităţii: un obiect există într-o lume şi într-altă lume posibilă, un altul există în mai multe lumi posibile. Fiinţele contingente sunt însă acelea a căror existenţă e compatibilă cu posibilitatea ca ele să nu fi existat, adică – traducând acum în termeni de lumi posibile – există lumi în care obiectul acesta nu există. Acum, un obiect poate să existe în *mai multe lumi* posibile decât altul; de pildă, blocul de piatră din care s-a făcut o statuie există în mai multe lumi decât statuia, pentru că, deşi nu există nici o lume în care există statuia dar nu există acel bloc de piatră, sunt lumi în care din el nu s-a făcut nici o statuie. La limită, putem gândi un obiect care există în toate lumile posibile. Însă – acesta e argumentul – existenţa necesară a lui Dumnezeu e altceva decât existenţa în toate lumile posibile: pentru că Dumnezeu e cel care face să existe lumile posibile, nu e ceva care doar există *în* ele; lumile posibile sunt create de Dumnezeu – şi nu e adevărat că Dumnezeu există în acestea.

Dacă se susţine un atare punct de vedere – potrivit căruia, aşadar, apelând la o distincţie cercetată pe larg în capitolul anterior, Dumnezeu există *despre* oricare lume, dar nu există *în* nici una – atunci argumentul ontologic nu mai poate proba însă că Dumnezeu „există" (şi anume în chip necesar), înţelegând prin aceasta că el *există în lumea actuală*. Tot ce se poate conchide este că Dumnezeu e *principiul* lumilor posibile, în particular al lumii actuale, dar nu mai mult. Mărturisesc că această apărare a argumentului ontologic bazată pe ideea de existenţă necesară îmi pare cel mai greu de respins. Şi e aşa pentru că ea scoate în evidenţă un aspect esenţial al problemei: atunci când vorbim despre lumile posibile, nu e suficient să ne rezumăm la a vorbi

despre ce se întâmplă *în* interiorul lor; trebuie să avem un principiu care să le țină împreună, să facă posibilă compararea și conexarea lor.

Dar – lucrul acesta va fi accentuat mai jos în paragraful *Perihoreza lumilor posibile* – această apărare are un defect esențial: ei îi este interzis accesul de la ce se întâmplă *despre* lumile posibile la ce se întâmplă *în* acestea: Dumnezeu există *despre orice* lume *w*, dar *în nici una*. Or, repet, scopul argumentului ontologic era tocmai acela de a arăta existența (necesară) *în* lumea actuală a lui Dumnezeu. Prin urmare, pe această cale nu se poate proba ceea ce intenționa de fapt argumentul. Am putea invoca aici încă o idee. Această cale de a apăra existența necesară este în conflict cu alte teze teiste – în speță:

1) cu cea potrivit căreia Dumnezeu este o ființă concretă, nu abstractă; și

2) cu cea după care Dumnezeu întreține relații cauzale cu ce este în interiorul unei lumi.

Într-adevăr, dacă tot ce se poate afirma despre existența necesară a divinității se face *despre* lumile posibile, cea de-a doua teză e pusă într-o dificultate serioasă. Pe de altă parte, calea în discuție face plauzibilă considerarea statutului existențial al lui Dumnezeu ca analog celui al obiectelor abstracte, de pildă al numărului șapte. Există acest număr în lumea noastră? Mai degrabă am putea zice că el există *despre* lumea noastră (și, la fel, *despre* oricare alta); în α avem șapte mere sau șapte zile sau șapte scaune, dar nu obiectul abstract șapte. Acel obiect nu face parte din α, el nu are relații cauzale cu obiectele, fenomenele din α. Pe de altă parte, e nevoie să apelăm la acest număr pentru a vorbi despre lumea α. Prin urmare, deși el nu există *în* α, trebuie presupus ca existând *despre* ea. Același statut existențial l-ar avea atunci și Dumnezeu. Numai că, ne putem întreba, e acceptabil un atare punct de vedere pentru teist? Cred că nu – iar principalul motiv este că nu avem *în* α o entitate care să fie Dumnezeu, așa cum însă cele șapte zile erau o replică existentă în α pentru numărul șapte, existent despre α.

d) *Abordarea semantică a argumentului ontologic: versiunea actualistă*

Să urmărim acum şi o altă încercare de a reconstrui, în varianta sa modală, argumentul anselmian. Am în vedere analizele făcute de A. Plantinga în cartea sa *Natura necesităţii*[13]. Încercând să producă un „argument modal victorios", Plantinga pleacă direct de la textul lui Anselm, din *Proslogion*, cap. II şi pune argumentul astfel, într-o primă formă[14]:

(1) Dumnezeu există în intelect dar nu în realitate. (premisă)

(2) Existenţa în realitate este mai mare decât simpla existenţă în intelect. (premisă)

(3) Existenţa lui Dumnezeu în realitate este conceptibilă. (premisă) (cu varianta: (3') Este posibil ca Dumnezeu să existe în realitate.)

(4) Dacă Dumnezeu ar exista în realitate, atunci el ar fi mai mare decât este. (din (1) şi (2))

(5) Este conceptibilă existenţa unei fiinţe mai mari decât Dumnezeu. (din (3) şi (4))

(6) Este conceptibilă existenţa unei fiinţe mai mari decât fiinţa decât care nimic mai mare nu poate fi conceput. (din (5) plus definiţia lui Dumnezeu)

Dar: (7) Este fals că e conceptibil să existe o fiinţă mai mare ca fiinţa decât care nimic mai mare nu poate fi conceput. (premisă)

Or, (6) şi (7) se contrazic; prin urmare, prin reducere la absurd:

(8) Este fals că Dumnezeu există în intelect, dar nu şi în realitate.

Propoziţia (8) este negaţia premisei (1). Argumentul constă deci în reducerea la absurd a acestei premise (apelând la premisele (2), (3) şi (7)).

Prima problemă pe care şi-o pune Plantinga e de a traduce din limbajul său – al unui actualist modal – acest argument. El procedează astfel: în primul rând, el echivalează pe „există în realitate" cu „există" (această expresie însemnând: există actual), iar pe „există în intelect" cu „este posibil".

Apoi, Plantinga este de acord cu D. Lewis că în premisa (2) nu avem a face cu o comparație între un obiect doar posibil și unul existent actual. Dimpotrivă, avertizează el, în această propoziție e vorba de *un singur* obiect, odată considerat ca existent, altă dată ca numai posibil. Acum urmează traducerea premiselor inițiale în termenii teoriei lumilor posibile.

(9) Dumnezeu nu există în lumea actuală.

(10) Oricare ar fi lumile w și w' și un obiect x, dacă x există în w și nu există în w', atunci mărimea lui x în w este mai mare decât mărimea lui x în w'.

(11) Este posibil ca Dumnezeu să existe.

(12) Atunci: există o lume w încât Dumnezeu există în w.

(13) Dumnezeu există în w și nu există în lumea actuală. (din (9) și (12))

(14) Dacă Dumenzeu există în w și nu există în lumea actuală, atunci mărimea lui Dumnezeu în w depășește mărimea lui Dumnezeu în lumea actuală. (din (10))

(15) Mărimea lui Dumnezeu în w depășește mărimea lui Dumnezeu în lumea actuală. (din (14) și (13))

(16) Există o ființă posibilă x și o lume w încât mărimea lui x în w depășește mărimea lui Dumnezeu în lumea actuală. ((15))

(17) Este posibil să existe o ființă mai mare decât Dumnezeu. (din (16))

(18) Este posibil să existe o ființă mai mare ca ființa decât care nimic mai mare nu este posibil. (din (17) plus definiția lui Dumnezeu)

Or, (18) este falsă. Prin urmare, (9) este falsă și deci avem concluzia: *Dumnezeu există în lumea actuală.*

Argumentul pare valid. Dar, susține Plantinga, el se dovedește a nu fi corespunzător îndată ce luăm în seamă numite exigențe de natură filosofică. Între ele, e chestiunea felului în care sunt gândite noțiunea de actualitate (de lume actuală) și cea de obiect posibil, dar neexistent. Această ultimă chestiune, bunăoară, se pune implacabil în fața actualistului, dacă el vrea să accepte argumentul modal în forma sa (9)-(18). Într-adevăr, în (10) se cuantifică asupra unor obiecte care sunt și posibile și actuale; apoi, în (9) se vorbește

despre ceva care, potrivit lui (11) şi (12), e acreditat ca existând într-o lume diferită de cea actuală.

Actualistul, cum am văzut în capitolul anterior, are anumite motive pentru a respinge obiectele doar posibile. În versiunea modală a argumentului ontologic apare, de asemenea, un motiv serios în acest sens. Să observăm că (10) are următoarea consecinţă:

(10') Pentru orice *x* şi orice lume posibilă *w*, dacă *x* nu există în *w*, atunci nu are mărime maximă în *w*.

Dar ce înseamnă „mărime maximă"? Ce înseamnă „fiinţa decât care nimic mai mare nu este posibil"? Poate apare aici o confuzie, între „a avea mărime maximă în fapt" (= în lumea actuală) şi „a avea mărime maximă într-o lume". Argumentul modal nu se poate edifica în concordanţă cu cel de-al doilea sens, pentru că dacă un obiect ar avea mărime maximă într-o lume *w*, de aici nu poate decurge că are o astfel de mărime şi în lumea actuală, α, întrucât obiectul respectiv poate să fie doar posibil – deci nici să nu existe în α.

Aici sunt două probleme: e nevoie mai întâi să se indice ce înseamnă că o entitate are mărime maximă; în al doilea rând, e nevoie să se arate ce legătură e între proprietatea de a avea mărime maximă şi ideea de obiect posibil. Voi începe cu aceasta din urmă. Pentru Plantinga, putem renunţa la obiectele posibile: în loc să se spună că un obiect există într-o lume, el admite că o haecceitate (o esenţă = o proprietate esenţială a unui singur obiect) este exemplificată în acea lume. Pasul hotărâtor al demonstraţiei lui Plantinga poate fi acum formulat: el probează că proprietatea de *a avea mărime maximă* e o esenţă. Într-adevăr, să presupunem că nu e aşa, că deci ar exista două obiecte *x* şi *y* care exemplifică această proprietate. Întrucât *x* are mărime maximă, nu este posibil să existe o fiinţă mai mare decât *x*; dar fiindcă şi *y* are mărime maximă, *y* e mai mare decât orice obiect, deci şi decât *x* – contradicţie. Prin urmare, a avea mărime maximă este o esenţă.

Să ne aplecăm acum asupra premisei (9). Ea spune că în lumea actuală mărimea maximă nu este exemplificată; dar în (11) – şi (12) – se spune că această esenţă este exemplificată într-o lume *w*. Pe de altă parte, potrivit „actualismului serios", dacă un obiect

nu există într-o lume *w'*, atunci el nu are nici o proprietate – deci nici pe cea de a fi maxim ca mărime, şi nici contrara ei. Dacă *x* nu există în *w'*, el nu are în *w* proprietatea că e mai mic decât un *y* din *w'*! Două consecinţe ale renunţării la obiectele posibile sunt imediate: mai întâi, ipoteza (9) nu mai e construită ca o propoziţie singulară despre o anumită fiinţă; pentru că, dacă o atare fiinţă nu există (în α), atunci despre ea nu se poate spune nici măcar că nu posedă (în α) mărime maximă. Propoziţia (9) afirmă ceva nu despre Dumnezeu, ci despre o proprietate, o haecceitate (= a avea mărime maximă). În al doilea rând, renunţarea la obiectele posibile ne permite să deosebim limpede între expresiile „mărime maximă în α" şi „mărime maximă în *w*"; aceasta, pentru că nu mai vorbim despre un obiect care în diferite lumi se comportă într-un fel sau într-altul, are unele proprietăţi sau altele, ci despre o esenţă.

Cu aceasta, am ajuns şi la cealaltă problemă, prima numită: ce înseamnă a avea mărime maximă? Fiind o esenţă, mărimea maximă e o proprietate modală; prin urmare, ea nu variază de la o lume la alta, adică nu e posibil ca un obiect să o aibă într-o lume şi să nu o aibă într-alta. Dar o intuiţie a noastră e opusă acestei concluzii; într-adevăr, pare perfect rezonabil să gândim în felul următor: în lumea *w* obiectul *x* are mărime maximală, comparat fiind cu celelalte obiecte din *w*; dar în *w'*, comparat cu celelalte obiecte, s-ar putea ca *x* – deşi există în *w'* – să nu mai fie obiectul maxim ca mărime, şi maxim să fie un alt obiect *y* din *w'*. Intuiţia care ne permite să gândim astfel e că faptul că un obiect are mărimea maximă într-o lume anumită depinde doar de proprietăţile pe care le are el în acea lume. Intuiţia este corectă; dar, dacă înţelegem astfel proprietatea mărimii maxime, nu putem să tragem concluzia dorită a argumentului ontologic. Or, pentru a construi proprietatea folositoare în acest scop, trebuie să pornim de la sensul pe care ni-l dă această intuiţie. Să numim „desăvârşire"*

* Plantinga scrie „*excellence*"; desigur, aici e vorba numai de o convenţie, pe care am făcut-o pentru a formula mai departe argumentul; de aceea, nu trebuie să se înţeleagă că – şi din afara acestui context – iau termenul „desăvârşire" ca exprimând o proprietate de genul celei pentru care stă aici.

proprietatea pe care o are un obiect de a avea mărime maximă între obiectele dintr-o lume şi care depinde numai de proprietăţile (nemodale, neesenţiale!) pe care le are în acea lume. Expresia „mărime maximă" va desemna acum o proprietate pe care un obiect o are într-o lume funcţie *nu* numai de proprietăţile sale în acea lume. Proprietatea a avea mărime maximă trebuie înţeleasă astfel încât să implice existenţa *necesară* a obiectului care o are. În acest scop, Plantinga propune următoarea definiţie: fie o lume *w*; un obiect *x* are în *w* proprietatea de a fi maxim ca mărime dacă şi numai dacă *x* este desăvârşit în orice lume *w'* (să notăm în plus că această definiţie joacă rolul premisei (10)).

Acum urmează argumentul*: premisa centrală a acestuia este (11) (sau, în traducerea ei în limbajul lumilor posibile – (12)). Aceasta devine acum (numerotarea e cea din cartea lui Plantinga):

(42) Există o lume posibilă *w* în care proprietatea a avea mărime maximă este exemplificată.

Cu ajutorul definiţiei proprietăţii a avea mărime maximă, se obţine:

(43) *x* are mărime maximă dacă şi numai dacă *x* este desăvârşit în orice *w'*.

---

* Aici mă depărtez mai mult de textul lui Plantinga. El presupune două versiuni ale argumentului, cea mai scurtă fiind cea pe care o voi prezenta aici. În al doilea rând însă, Plantinga deosebeşte între proprietatea a avea mărime maximă şi proprietatea *a avea mărime nedepăşibilă*. Aici s-a definit de fapt cea de-a doua proprietate. Diferenţa nu e formulată cu limpezime în textul cărţii *Natura necesităţii*, însă ea îmi pare următoarea: e adevărat că, dacă un obiect are mărime maximă, atunci are o mărime nedepăşibilă, nu şi invers. Un motiv ar putea fi următorul: maximul e un concept pozitiv, nedepăşibil e unul negativ, iar într-o abordare constructivistă nu putem conchide de la negativ la pozitiv. Cum am văzut mai sus, perfecţiunile – precum a avea mărime maximă – sunt gândite de Plantinga în sens pozitiv, ca intrinsec limitatoare; mărimea maximă e intrinsec limitată, mărimea nedepăşibilă e limitată din afară, exterior.

Această propoziție este adevărată în *w*. Dar să observăm că dacă e adevărată în *w*, e adevărată în orice altă lume *w''*. Într-adevăr, a spune că *x* are mărime maximă în *w''* înseamnă a spune că *x* este desăvârșit în orice lume *w'* – și, ținând cont că această condiție e echivalentă cu: *x* are mărime maximă în *w*, decurge că proprietatea a avea mărime maximă nu variază de la o lume la alta; un obiect *x* o are într-o lume *w* dacă și numai dacă o are în orice altă lume *w''*. Prin urmare, propoziția (43) este adevărată nu numai în *w*, ci și în orice lume *w''* – e, deci, necesar adevărată.

Propoziția (42) înseamnă că există o lume *w* și un obiect *x* încât în *w* obiectul *x* are mărime maximă. Ținând seamă de (43), vom avea:

(45) Proprietatea a avea mărime maximă e exemplificată în orice lume posibilă.

Dacă în plus acceptăm ca necesar adevărată propoziția:

(44) Orice are mărime maximă este atotputernic, atotștiutor, moral perfect.

se poate conchide din (45) că există actual o ființă care e atotștiutoare etc. și care e astfel în toate lumile posibile – ceea ce încheie argumentul.

Plantinga precizează un lucru foarte important: în varianta pe care o dă el, *argumentul nu aparține teologiei naturale*. Aceasta pentru că argumentele teologiei naturale pentru existența lui Dumnezeu pleacă de la propoziții acceptate de orice om normal. În fiecare din cele cinci căi ale lui Toma d'Aquino se pleacă de la premise întru totul acceptabile: că unele lucruri se schimbă; că unele se mișcă; că unele sunt contingente etc. Însă e așa și în ce privește o premisă precum (42)? Plantinga crede că aceasta e adevărată; însă desigur că ea nu e intuitivă: dimpotrivă, ea este produsul unei extrem de complicate reflecții logico-filosofice.

Premisa (42) este centrală în argument. Ea este o reconstrucție – în cadrele logico-filosofice ale actualismului modal al lui Plantinga – a premisei (11): este posibil ca Dumnezeu să existe, care – la rândul ei – este leibniziana premisă;

3. Existența lui Dumnezeu în realitate este conceptibilă.

Cum am menționat de fiecare dată când – în cercetarea gândului lui Leibniz sau a celui al discipolilor săi de astăzi – am

întâlnit această premisă (în forma de mai sus sau ca: „Dumnezeu, ca ființă necesară, este posibil"), ea nu este scutită de nevoia de a aduce argumente în sprijinu-i. Pare-se totuşi că nu s-a putut trece, în acest sens, dincolo de invocarea unor principii precum cel leibnizian al prezumției sau cel lewisian al saturației; nu avem alte temeiuri favorabile ei. Totuşi, reconstrucții precum cea oferită de Plantinga prin propoziția (42) sunt întru totul remarcabile: ele evidențiază o sumă de prealabile ale acestei premise, o sumă de structuri profunde, logice şi filosofice, care s-au cerut a fi explicitate.

Propoziția (42) e reconstrucția lui (3) într-un context actualist modal; propoziția (3''A) e reconstrucția – făcută de D. Lewis – a aceleiaşi premise, de data aceasta în cadre posibiliste. Mai important decât rezultatul – propozițiile (3''A) sau (42) – rămâne însă demersul de căutare a unor distincții, ipoteze şi constructe logico-filosofice care merită destulă osteneală pentru a le înțelege în plinătatea semnificațiilor lor.

2. Perihoreza lumilor posibile

Aflat la încheierea lecturii paragrafului anterior şi a paginilor dedicate prezentării diferitelor încercări de formulare într-o versiune modală, leibniziană a argumentului ontologic, cititorul va putea rămâne cu impresia că, totuşi, concluziile sunt suspendate. Şi are dreptate; bunăoară, dacă cercetează varianta pe care o dă D. Lewis argumentului, tot ce poate conchide din cele aflate la dispoziția sa este că, dacă se acceptă o teorie indexicală a actualității, argumentul se blochează. Dar cititorul cunoaşte că o atare teorie nu este fără prihană, că un filosof actualist o respinge şi că atacul acestuia împotriva argumentului are alte prezumții care, la rândul lor, pot prea bine să fie contestate.

Cu toate acestea, cititorul care a avut răbdarea să urmărească până aici mersul argumentării cred că va putea fi de acord că ea nu este cu totul neconcluzivă. Dimpotrivă, avem deja câteva puncte câştigate. Primul priveşte însuşi argumentul ontologic. Să presupunem că cineva ar raționa în felul următor: din orice

perspectivă s-a încercat reconstrucția argumentului – în versiune clasică sau modală, aceasta din urmă la rândul ei sintactică sau semantică, aceasta din urmă posibilistă sau actualistă etc. – ducerea ei la capăt s-a lovit de dificultăți teribile. Eşecul reconstruirii lui într-o direcție particulară desigur că nu îi poate da lovitura fatală; apărătorul argumentului ontologic va putea încă susține că vina o poartă nu argumentul, ci mijloacele puse la lucru pentru a-l (in)valida. El nu va fi deranjat prea mult de teza kantiană că existența nu e un predicat (real), pentru că – va insista el – Kant nu a dovedit decât că, cel mult, speranța de a reconstrui argumentul ontologic *cu ajutorul* premisei că existența e un predicat al lui Dumnezeu e vană; dar aceasta nu ne constrânge să ne îndoim şi de argumentul însuşi. Problema este însă alta: discuțiile purtate mai devreme duc la concluzia că toate încercările de reconstrucție, din diverse perspective, a argumentului ontologic întâmpină în mod sistematic dificultăți. Iar dacă e aşa, oare de ce n-ar fi rezonabil să tragem concluzia că nu numai mijloacele cu care ne aplecăm asupra lui sunt vinovate şi că, deci, însuşi argumentul poartă în sine semnul invalidității?

Acestui raționament i se poate răspunde astfel: nu suntem îndreptățiți să considerăm că toate strategiile de a reconstrui argumentul ontologic au dat greş. Sigur, strategii respectabile nu ne-au condus la rezultatul dorit de Anselm; dar încă nu putem conchide că nu mai există nici o şansă într-o atare întreprindere. Cel puțin, până acum ştim unde nu avem sorți de izbândă. Prin urmare, am putea încă sau să încercăm să rafinăm uneltele noastre, sau să căutăm să producem şi alte unelte.

Am câştigat deci în înțelegerea uneltelor pe care putem să le folosim sau, dimpotrivă, nu ne sunt de ajutor. Pe de altă parte, am câştigat şi în ce priveşte domeniul de aplicare a acelor unelte. Cred că nu e deloc greu să recunoaştem unele dintre ele; bunăoară, să ne gândim la existență, actualitate şi modalitate. Acestea dau naştere acelei problematici adânci şi grave, filosofice, a cărei „cristalizare" o constituie argumentul ontologic. Câştigul e acela că sfera lor problematică a fost limpezită mult în adâncime, că s-au evidențiat ideile corelate şi s-au depistat unele din presupozițiile lor structurale. Dar nici asupra lor nu s-a *conchis* nimic! – se va putea

replica, iarăși îndreptățit. Căci, chiar dacă din cele spuse până acum răzbate impresia că s-a acordat o oarecare preferință actualismului față de posibilism, lui Plantinga față de D. Lewis, încă nu s-a conchis nimic cu siguranță. Or, cele două puncte de vedere sunt incompatibile. Sunt de acord cu această obiecție. Să mergem, de aceea mai departe, pentru a încerca să-i facem față.

a) *Se poate autofunda teoria lumilor posibile?*

Argumentul care urmează este foarte ocolitor. Dar sper că cititorul va avea răbdarea să-l ducă până la sfârşit, prin multele lui segmente, analogii sau repetiții.

Să începem cu o întrebare: iubeşte Dumnezeu ceea ce e drept pentru că e drept, sau, dimpotrivă, ceea ce e drept e drept pentru că îl iubeşte Dumnezeu? Întrebarea este tulburătoare, pentru că ea cere să se aleagă între două propoziții filosofice ireconciliabile. Ambele sunt compatibile cu conceperea lui Dumnezeu ca un judecător moral perfect; dacă se admite aceasta, pentru ambele orice acțiune care e dreaptă este aprobată de Dumnezeu şi orice acțiune care nu e dreaptă este dezaprobată de El. Diferența apare însă în felul în care este *explicată* această situație; potrivit unei poziții, că o acțiune e dreaptă sau nu depinde de voința lui Dumnezeu; potrivit celeilalte, Dumnezeu aprobă şi respinge o acțiune după cum aceasta e dreaptă sau nu.

S-ar putea lua un analog modal[15]. Fie următorul enunț bicondițional:

(1) 2 + 2 = 4 dacă şi numai dacă Dumnezeu afirmă că 2 +2 = 4.

Ecuația aritmetică 2 + 2 = 4 e necesară, e deci adevărată în toate lumile posibile. Dacă acum prin „Dumnezeu afirmă" înțelegem „Dumezeu afirmă în toate lumile posibile", atunci avem:

(1a) Propoziția „2 + 2 = 4" e adevărată în toate lumile posibile dacă şi numai dacă Dumnezeu afirmă în toate lumile posibile că 2 + 2 = 4.

Că propoziția (1a) este adevărată decurge direct din conceperea lui Dumnezeu ca ființă atotcunoscătoare. Am putea spune chiar explicit acest lucru:

(1b) Propoziția „2 + 2 = 4" e adevărată în toate lumile posibile dacă și numai dacă Dumnezeu, ca ființă atotcunoscătoare, afirmă în toate lumile posibile că 2 + 2 = 4.

Însă aici se pot formula două poziții filosofice care să explice situația: potrivit primeia – „carteziană" -, propoziția „2 + 2 = 4" e adevărată în toate lumile *pentru că* Dumnezeu o afirmă în toate lumile; potrivit celei de-a doua – „platonistă"[16] – Dumnezeu afirmă în toate lumile că 2 + 2 = 4 *pentru că* această propoziție e adevărată în toate lumile. Așadar, pentru susținătorul primei poziții, carteziene, voința lui Dumnezeu e cea care face ca propoziția 2 + 2 = 4 să fie adevărată în toate lumile; pentru susținătorul celei de-a doua, platoniste, necesitatea ca 2 + 2 = 4 face ca Dumnezeu să accepte propoziția „2 + 2 = 4". Ce e important de reținut e deci că, deși conceperea lui Dumnezeu ca ființă atotcunoscătoare face ca (1b) să aibă un caracter simetric, exemplificarea motivului pentru care (1b) e adevărată induce o asimetrie între a) faptul că propoziția „2 + +2 = 4" e adevărată în toate lumile; și b) faptul că „Dumnezeu cunoaște că 2 + 2 = 4 în toate lumile – și aceasta în cazul fiecăreia din cele două poziții.

Într-o încercare de a reconcilia cele două explicații, W. Mann aduce în discuție vechea doctrină medievală – pe care însuși Anselm a susținut-o* – a simplității divine: în Dumnezeu omniștiința și voința se confundă; voința lui Dumnezeu este totuna cu omniștiința sa. Atunci, diferența dintre cele două poziții filosofice se dizolvă. Mai mult, se poate dignostica motivul pentru care se ridică disputa dintre cele două poziții: adeptul primeia caracterizează relația dintre Dumnezeu și adevărurile necesare

---

* Printre perfecțiunile – atribute ale divinității – pe care le amintea Anselm e și aceea a simplității. Această teză este legată de elementele neoplatonice care pot fi depistate în gândirea lui Anselm (și care se exprimă în doctrina despre un Dumnezeu unic, simplu, perfect, inefabil). Așa cum argumentează el în *Monologium*, perfecțiunile divine sunt atât de intim legate între ele, încât nu formează decât o singură esență, întru totul simplă și infinit bogată; toate perfecțiunile coincid în Dumnezeu.

exclusiv în termenii voinței divine; adeptul celeilalte se concentrează asupra acelor aspecte ale activității lui Dumnezeu care ar putea fi caracterizate drept cunoașterea de către El a adevărurilor necesare. Dar cartezianul trece peste posibilitatea ca Dumnezeu să vrea în mod veritabil lucruri pe care nu le-ar fi putut vrea altfel; iar cel de-al doilea, platonistul – peste posibilitatea ca în cazul divinității cunoașterea să fie pură activitate, ca, în ceea ce cunoaște, Dumnezeu să nu fie condiționat de nimic. Dacă deci deosebim între două feluri de a privi același lucru, vechea opoziție se șterge, rămânând numai complementaritatea perspectivelor. (Desigur, soluția este chestionabilă; dar nu voi insista aici asupra ei, pentru că, așa cum am menționat, scopul invocării ei a fost altul).

Propoziția (1) – și, la fel, (1b) – este un caz special al uneia care încearcă să exprime omniștiința divină:

(2) Pentru orice propoziție X și lume w, X are valoarea de adevăr a^* în w dacă și numai dacă Dumnzeu afirmă că X are în w valoarea de adevăr a.

Potrivit poziției carteziene, X are în w valoarea de adevăr a pentru că voința lui Dumnezeu e astfel încât El afirmă că X are în w valoarea a; potrivit celei platoniste, numai pentru că faptele sunt în w astfel încât X are în w valoarea a, Dumnezeu afirmă că X are valoarea a. Cartezianul ar putea aduce aici în discuție chestiunea libertății divine: numai situarea pe poziția carteziană, sugerează el, poate păstra acest atribut divin, pe câtă vreme platonistul nu ar da nici un fel de libertate lui Dumnezeu, forțându-l să se conformeze întru totul faptelor din fiecare lume. Dar platonistul va putea sugera că filosoful cartezian amestecă două chestiuni deosebite. Pentru a le putea face clare, să ne întoarcem la exemplul lui W. Mann – la propoziția (1b). Se va putea întreba[17]:

(3) Ar fi putut face Dumnezeu astfel încât propoziția „2 + 2 = 4" să fie falsă?

(4) Ar fi putut face Dumnezeu astfel încât propoziția „2 + 2 = 4" să fie (necesar) adevărată, dar aceasta în chip contingent?

---

* a reprezintă fie adevărul, fie falsul.

Dacă se răspunde „da" întrebărilor de forma lui (3), se respinge existența oricăror adevăruri necesare; nici o propoziție nu e necesar adevărată (și nici necesar falsă), toate vor fi posibile. O atare poziție filosofică va fi numită *„posibilism universal"*. Însă platonistul teist vrea să admită adevăruri necesare; altminteri îi va fi greu să argumenteze că Dumnezeu există altfel decât întâmplător, că nu există lumi posibile în care Dumnezeu nu există. De aceea, răspunsul său la întrebarea (3) va fi „nu". Atunci poziția platonistă va consta în a se sugera că nimeni, inclusiv Dumnezeu, nu poate schimba valoarea de adevăr a unei propoziții necesare. Aceasta înseamnă că toate lumile posibile sunt astfel încât în oricare din ele propoziția „2 + 2 = 4" este adevărată. Desigur însă că atunci platonistul intră în conflict cu cartezianul: căci oare cum s-ar mai putea susține în același timp că Dumnezeu nu poate revizui adevărurile necesare și, totuși, acestea – așa cum pretinde cartezianul – își trag adevărul de la Dumnezeu?

Dar e posibilă o atenuare a tensiunii, spune platonistul: aceasta, dacă se răspunde „nu" propozițiilor de forma lui (3), însă „da" propozițiilor de forma lui (4). Poziția filosofică ce rezultă atunci va fi numită *„posibilism limitat"*. Posibilismul limitat recunoaște adevărurile necesare, dar adaugă: nici o propoziție nu este în chip necesar necesară; o propoziție, dacă e necesară, e numai în chip contingent astfel. Atunci posibilismul limitat duce la principiul că Dumnezeu nu poate schimba statutul necesar al propoziției „2 + 2 = 4", însă el ar putea face astfel încât aceasta să fie numai în mod *contingent* necesar adevărată. Dacă platonistul acceptă posibilismul limitat, atunci desigur că el nu va mai intra în conflict cu cartezianul. Dar, poate el să procedeze astfel? W. Mann sugerează că nucleul platonist face casă bună cu un răspuns negativ dat lui (4).

Nu cred că are dreptate. Pentru a arăta aceasta, voi începe cu chestiunea felului în care este posibil ca o propoziție să fie necesară, dar să fie așa doar în chip contingent. Logica modală acceptată nu e atunci cunoscutul S5 (și nici măcar S4), pentru că se respinge un principiu valabil în cadrul acestuia: $Np \supset NNp$ (dacă propoziția p e necesară, atunci e necesar să fie necesară). În mod obișnuit, pentru a se manevra astfel de situații, se adoptă

următoarea strategie: se introduce o relație R între lumile posibile, $R(w,w')$, însemnând că lumea w' este posibilă relativ la w și căreia i se prescriu anumite proprietăți. Și vom spune: o propoziție X e necesară într-o lume w dacă și numai dacă ea e adevărată în toate lumile posibile astfel încât $R(w,w')$.

Iată cum se procedează pentru a arăta când propoziția „Este necesar că este necesar că „2 + 2 = 4" nu e adevărată în lumea actuală, α, de exemplu: există o lume posibilă w' și o alta w'', astfel încât $R(\alpha,w')$ și $R(w',w'')$ și în w'' propoziția „2 + 2 = 4" e falsă. Să numim *anormală* o lume precum w''. Dacă propoziția „2 + 2 = 4" e adevărată în toate lumile w astfel încât $R(\alpha,w)$, atunci ea e necesară în α. Dar ea nu e necesar necesară în α, fiindcă nu e necesară în w'. Într-adevăr, pentru a fi necesară în w' trebuia ca „2 + 2 = 4" să fie adevărată în orice lume astfel încât $R(w',w'')$; or, cum w'' e o lume anormală, acest lucru sigur nu se întâmplă.

Însă aici platonistul și cartezianul ar putea iarăși să intre în conflict, și anume astfel: pentru platonist Dumnezeu găsește date de-a gata lumile posibile. Dacă răspundem „nu" atât lui (3), cât și lui (4), e așa, sugerează platonistul, pentru că în toate lumile posibile propoziția „2 + 2 = 4" e adevărată – iar acest lucru e independent de voința lui Dumnezeu. Dacă răspundem „nu" lui (3), însă „da" lui (4), e așa pentru că există o lume anormală – și, din nou, acest lucru e independent de voința lui Dumnezeu. Atunci însă va replica filosoful cartezian, răspunsul la întrebarea (4) nu poate fi unul serios: căci nu s-ar mai putea spune în sensul veritabil al cuvântului că a fost *voința* lui Dumnezeu ca propoziția „2 + 2 = 4" să fie contingent necesară. Ca și cum, dacă vreau ca noaptea să urmeze zilei de azi – și realmente va fi așa, voi spune că voința mea a fost infinită; dar desigur că, în sensul veritabil al lui „a vrea", eu nu am vrut ca noaptea să urmeze zilei, pentru că voința mea poate privi *numai* ce stă în puterile mele să fac să fie într-un fel, dar și să fac să fie altfel. Totuși, platonistul are și aici un răspuns: Dumnezeu, zice el, vrea în mod veritabil numai lucruri pe care nu le-ar fi putut vrea altfel. Aceste lucruri pe care nu le poate vrea decât într-un fel și nu altfel sunt: a) fie existența unei clase de lumi posibile, în toate fiind adevărat că 2 + 2 = 4; b) fie existența unei clase de lumile posibile, între care se află și lumi anormale.

Platonistul nu e mai legat de prima alternativă decât de a doua. Ca urmare, nu ține de „nucleul platonismului" – cum credea Mann – răspunsul „nu" atât la propoziția de forma (3) cât și la propoziția de forma (4).

Mai mult, platonistul va putea trece la contraatac: căci, sugerează el, potrivit cartezianului nu e deloc clar ce stă și ce nu stă în voința lui Dumnezeu.

Cel puțin două strategii îi sunt însă disponibile și acestuia. Pe de o parte, cartezianul va fi în poziția de a sugera că Dumnezeu e cel care stabilește ce proprietăți are relația *R*. Dacă voința lui Dumnezeu este ca *R* să fie o relație de echivalență, atunci va fi valid și principiul $Np \supset NNp$ și deci posibilismul limitat va fi fals. Și, chiar dacă există lumi anormale, independent de voința divină, dacă Dumnezeu va vrea ca acestea să nu stea în relația *R* cu lumea actuală α, atunci orice propoziție necesară va fi necesar necesară etc. Acest gen de răspuns, va zice atunci platonistul, e prea platonist pentru a fi în vreun fel acceptabil și pentru cartezian: într-adevăr, Dumnezeu are în fața sa un dat mult prea constrângător; tot ceea ce poate face El este să creeze o ordonare a lumilor posibile – dar acestea, ca atare, sunt lucruri de care și el trebuie să țină seama. Or, ideea creației divine, prin Verb, nu este aceea a creației din ceva preexistent.

Dacă acceptă o astfel de critică, cartezianul va aduce în discuție o altă strategie: atunci când răspunde „nu" la întrebarea (3), el are în vedere că toate lumile posibile pe care le-a creat Dumnezeu sunt astfel încât în ele propoziția „2 + 2 = 4" e adevărată; când răspune „da" aceleiași întrebări, el vrea să spună că Dumnezeu ar fi putut crea o altă lume în care acea propoziție e falsă.

Mai complicat e însă cum se raportează el la întrebarea (4). Răspunsul afirmativ constă în următoarele: mai întâi, va zice el, lumile pe care le-a creat în mod actual Dumnezeu sunt astfel încât în oricare din ele propoziția „2 + 2 = 4" e adevărată; dar, în al doilea rând, Dumnezeu ar fi putut crea o altă clasă de lumi astfel încât în cel puțin una dintre ele să nu fie adevărat că 2 + 2 = 4.

Să zăbovim puțin aici: ce înseamnă că Dumnezeu ar fi putut crea o lume posibilă dar nu a creat-o – în timp ce alte lumi posibile

au fost create? Această situație nu am cercetat-o până acum. Am spus că: unele lumile posibile au fost create actual, altele nu. Aşadar, unele sunt actuale, altele nu. Atenție însă: potrivit celor ştiute deja, o singură lume e actuală. Dar aici termenul „actual" are o altă utilizare: „actual" e luat ca un calificativ nu al unei lumi, ci al unei clase de lumi – şi numai derivat ca un calificativ al fiecărei lumi din această clasă. Din faptul că acum zic că o lume din această clasă actuală e actuală, nu conchid şi că obiectele din acea lume sunt actuale (pe câtă vreme, când ziceam mai devreme: lumea *w* e actuală şi *x* există în *w*, conchideam îndreptățit că *x* este actual). Pe de altă parte, zicem că unele lumi nu au fost create de Dumnezeu dar ar fi putut fi create. Ele sunt lumile posibile doar posibile; nu în sensul că nu sunt lumea actuală, ci în altul: unele lumi sunt actual create, în cazul altora este doar posibil să fie create. Aşa cum obiectele dintr-o lume diferită de cea actuală erau obiecte *doar* posibile, tot aşa sunt acum lumile dintr-o altă clasă decât cea actual creată: lumi *doar* posibile.

Posibile în raport cu ce? Dificultatea este că acum nu mai raportăm la o lume ceea ce e posibil („Este posibil în lumea *w* ca...") şi nici măcar la o clasă anume de lumi („Vacile purpurii sunt posibile" – în sensul că există o lume din acea clasă în care ele există); şi tot aşa, „actual" nu mai priveşte o lume, ci este o clasă de lumi. Dificultățile devin şi mai mari o dată ce intervin cele două puncte de vedere opuse – actualismul şi posibilismul. Bunăoară, actualistul va proceda acum astfel: analog strategiei sale de eliminare a obiectelor individuale doar posibile, va face apel la esențe pentru lumile posibile (haecceități ale acestora) şi va sugera că în clasa actuală a lumilor posibile unele sunt exemplificate, altele nu (iar în lumea actuală, dintre cele exemplificate în clasa actuală, numai una e exemplificată – anume, esența lumii actuale, α). Aşadar, va trebui ca actualistul să selecteze:

> a) o lume actuală, în care există obiecte actuale, precum şi esențe neexemplificate de obiecte individuale etc. – şi care e opusă celorlalte lumi, doar posibile;

b) o clasă actuală de lumi posibile (între care e şi lumea actuală), în care există obiecte*, care vor fi numite „actuale" în raport cu această clasă** etc. – şi care va fi opusă celorlalte clase de lumi, doar posibile, necreate.

Dar acest dublu standard al actualității e deranjant; avem o lume actuală şi o clasă actuală de lumi. Pe de altă parte, actualistul trebuie să dea seamă de obiectele actuale, de obiectele actual posibile şi de cele doar posibile. La rândul său, posibilistul e pus în dificultatea de a manevra conceptele modale; pe de o parte, va zice că unele lumi sunt actual posibile; pe de alta – că altele sunt numai posibil posibile. Iar dacă aderă la o teorie indexicală a actualității, va spune că „actual" este indexical şi în expresia „lumea actuală", şi în „clasa actuală de lumi". Apoi, va zice că posibil e ceea ce se întâmplă în cel puțin o lume, dar va trebui să zică şi că e posibil e ceea ce se întâmplă în raport cu cel puțin o clasă de lumi. De asemenea, va numi „posibil" un obiect care există într-o lume; şi tot „posibil" – un obiect care e posibil într-o clasă de lumi diferită de cea actuală. Aşadar, pentru actualist lumea actuală nu mai poate juca *rolul întemeietor* pe care el i-l conferise; pentru posibilist, lumile posibile nu mai pot reprezenta *fundamentul* modalității.

Dificultatea are rădăcini mai adânci decât am putea crede, potrivit mersului gândurilor care ne-a adus până aici. Ea vine din *combinarea discursului despre lumile posibile cu cel modal.* Spunem: o lume posibilă este actuală – în sensul „slab" al

---

* Un obiect ca pătratul rotund nu e nici măcar posibil în lumea actuală; dar, în raport cu cel de-al doilea sens pentru „actual", el poate deveni posibil: căci ne putem imagina că Dumnezeu a creat o altă clasă de lumi decât cea actuală – una care are ca membri o lume inconsistentă sau o lume în care, cine ştie cum, e posibil pătratul rotund potrivit geometriei acelei lumi. Putem admite că acea lume, pentru că e contradictorie, potrivit logicii noastre, nu e actual creată, dar nimic nu ne împiedică să credem că Dumnezeu ar fi putut să schimbe însăşi logica.

** Şi relativ la care există haecceități neexemplificate de lumi (haecceități ale lumilor necreate).

cuvântului: e un membru al clasei de lumi posibile pe care o cercetăm –, dar o altă lume este doar posibilă. Iată şi alte exemple care sugerează acelaşi loc al problemei. Să presupunem că în lumea *w* tot ce se întâmplă se întâmplă în chip întâmplător; în *w'* se întâmplă exact aceleaşi evenimente, numai că aici unele se petrec în chip legic. Dacă, mai mult, presupunem că *w'* este lumea noastră, α, atunci are desigur sens să zicem: α ar fi putut fi *w*. Cum putem manevra această situaţie? Cel mai simplu răspuns ar fi să zicem că evenimentele din α şi *w* au unele proprietăţi prin care se deosebesc – anume, proprietăţi necesare (pe care le au numai cele din α); de aceea, α şi *w nu* sunt identice în ce priveşte cuprinsul lor. Când zicem că α ar fi putut fi *w* – deci: că lumea noastră ar fi putut fi una indeterministă – zicem că evenimentelor din lumea noastră le-ar fi putut lipsi unele proprietăţi. Un alt exemplu: să presupunem că orice se întâmplă în *w* se întâmplă şi în α, şi că ceva se întâmplă legic în *w* dacă (şi numai dacă) se întâmplă legic şi în α; cele două lumi nu ar mai diferi atunci prin proprietăţile (modale sau nu ale) obiectelor şi evenimentelor din ele. Dar, să presupunem acum că *w* nici măcar nu a fost creată de Dumnezeu – ea e o lume *doar* posibilă. Răspunsul de mai sus nu mai corespunde însă în acest caz.

Aceasta, pentru că el era din start greşit orientat. Răspunsul era construit ţinând cont de caracteristicile obiectelor şi faptelor dintr-o lume; or, întrebarea noastră nu viza aceste caracteristici modale ale conţinutului unei lumi, ci *caracterul modal al însuşi acelei lumi*. Când zicem: α ar fi putut fi *w*, nu se au în vedere trăsăturile modale sau nemodale ale obiectelor, evenimentelor *dintr-o* lume posibilă (α), ci *statutul modal* al lui α. Această lume are proprietăţi modale; după cum, atunci când zic „Socrate ar fi putut să nu fie filosof", am în vedere că a fi filosof e o proprietate contingentă a lui, aici zic că α are în mod contingent anumite proprietăţi (proprietatea că unele din evenimentele pe care le cuprinde sunt întâmplătoare sau proprietatea că e creată de Dumnezeu) şi, deci, că nu e doar posibilă.

În al doilea rând, se va putea replica însă şi altfel (cu aceasta, va fi mai limpede tensiunea ce apare în combinarea demersului despre modalităţi cu cel despre lumi posibile): cum adică α ar fi

putut fi *w*? Dacă în α ar fi fost cuprins un alt obiect decât e cuprins realmente, dacă în α s-ar fi întâmplat un alt eveniment altfel decât s-a întâmplat, atunci de bună seamă că α nu ar mai fi fost α; ea ar fi fost o altă lume. O altă lume are în chip esențial proprietatea de a fi ea însăşi şi nu ar fi putut fi altfel – pentru că atunci ar fi fost o *altă* lume. Să luăm o analogie (ea vizează o chestiune amintită ceva mai sus, cea a transidentificării unui obiect): dacă un obiect ar fi puțin diferit decât este realmente (= în lumea actuală), atunci ar mai fi el acelaşi obiect? Să ne închipuim următoarea situație: în toate lumile posibile există aceleaşi obiecte – şi anume, cele din lumea actuală; dar, pe de altă parte, un obiect are în diferite lumi proprietăți diferite. Atunci, să presupunem că într-o lume Socrate e comandant de oşti. Atunci Socrate care există în acea lume nu poate fi exact acest individ din α; însă, fiindcă el există în acea lume, iar obiectele din aceea sunt aceleaşi obiecte din α, înseamnă că Socrate e – în acea lume – un alt individ din lumea noastră, Alexandru cel Mare, să zicem. Pe de altă parte, în acea lume trebuie să existe şi Alexandru cel Mare, care va fi acolo un alt individ din lumea noastră ş.a.m.d.

Situația cu lumile posibile e cam aceasta: dacă ar fi câtuşi de puțin diferită de cum este, cum mai putem spune că ea este aceeaşi lume? Şi cum am mai putea să formulăm un enunț contrafactual despre ea? Ceea ce tebuie să accentuăm e că dificultățile par să apară pentru că vrem să analizăm un limbaj modal despre lumile posibile cu ajutorul teoriei lumilor posibile.

Unei astfel de concluzii nu puțini filosofi ar dori să-i reziste. Mai multe linii de argumentare sunt deschise în acest sens. Mai întâi, se va zice, aşa ceva nu e nici necesar şi, mai mult, nu e nici posibil. Nu e necesar, pentru că întreaga argumentare care ne-a condus aici este evitabilă (acceptându-se, bunăoară, un platonism mai accentuat). Apoi, nu e necesară pentru că putem păstra, aşa cum am văzut, discursul despre modalități fără a pretinde reductibilitatea lui la cel despre lumi: un argument precum cel al lui J Pollock, amintit în capitolul IV, spune că principiile modale funcționează alături de cele ale teoriei lumilor posibile – şi aceasta fără a intra în dificultăți insurmontabile. Pe de altă parte, nici nu este posibil să se analizeze limbajul despre lumile posibile cu

ajutorul teoriei lumilor posibile. Într-adevăr, atunci ar trebui să putem vorbi în limbajul teoriei lumilor posibile despre chiar acest limbaj (modalizat!) – ceea ce ar încălca principiile de ierarhizare a limbajelor; am putea aşadar să procedăm astfel numai cu preţul deschiderii porţilor pentru apariţia paradoxelor semantice!

Cred că aceste obiecţii sunt şubrede. Poziţia pe care vreau să o susţin presupune că e necesar, dar e şi posibil să vorbim în termeni de lumi posibile despre limbajul modal al lumilor posibile. Mai întâi, înspre această situaţie nu ne împinge doar linia de argumentare urmată aici: anume, nu suntem legaţi prea strâns de poziţia „carteziană", pentru că problema contrafactualilor se poate ridica oricum, la fel ca şi alte întrebări modale despre lumile posibile, analoage celor despre obiectele posibile (o altă linie va fi imediat mai jos luată în discuţie). În al doilea rând, faptul că – aşa cum am văzut mai devreme – o poziţie ca a lui Plantinga este consistentă nu spune decât că, în măsura în care luăm în considerare *anumite* contexte, nu întâmpinăm dificultăţi; or, în paragraful de faţă am construit *alte* contexte, în care cred că poziţii precum cea actualistă sau cea posibilistă, descrise în capitolul IV, nu mai fac faţă. În al treilea rând, anumite intuiţii ne cer să apelăm şi în cazul acestui limbaj particular – limbajul modal al lumilor posibile – tot la o semantică (filosofică) a lumilor posibile. Intuiţia actualistă este că lumea e *tot ceea ce este*. Când am abordat-o, am pus accentul pe implicaţiile pe care le are ea asupra înţelegerii lui „este". Aici să mutăm însă atenţia asupra expresiei „tot". Dacă acceptăm că putem vorbi despre *lumea* actuală, atunci ea trebuie înţeleasă ca referind la contextul *cel mai cuprinzător* al faptelor şi lucrurilor actuale; desigur, aşa cum sugerează modalistul, acest context poate avea şi trăsături modale, însă actualistul nu poate admite că ceea ce se întâmplă realmente (= actual) depinde şi de ceea ce nu e cuprins în lumea actuală*. *Tot* ce se întâmplă actual

* Existenţa acestor trăsături modale poate fi interpretată în două feluri, cel puţin: fie că ceea ce se întâmplă în lumea actuală *depinde* de ce se întâmplă în alte lumi – ceea ce cred că, până la urmă, nu e consistent cu poziţia actualistă –, fie că ceea ce se întâmplă actualmente solicită *să existe alte lumi*, în care să se întâmple ceva

trebuie că se întâmplă *în* lumea actuală; dacă am accepta că ceva e actual, dar nu e *în* lumea actuală, atunci ar trebui să respingem intuiția că lumea e *tot* ceea ce este. În sfârșit, în al patrulea rând, susțin că *trebuie* să vorbim în limbajul teoriei lumilor posibile despre limbajul modal al lumilor. Accept că situația e chiar mai gravă decât pare, pentru că limbajul despre care vorbim – fiind modal – este *mai tare* decât cel în care vorbim (pandantul său nemodal). Dar eu susțin o poziție posibilistă generalizată: teoria lumilor posibile trebuie să asigure fundamentul modalității; orice limbaj modal trebuie să poată fi tradus într-unul despre lumi posibile. (Cum? – contextele puse în evidență aici sugerează că există dificultăți mari atunci când se încearcă această traducere.)

Desigur că apariția paradoxelor nu poate fi lăsată fără replică. Pentru a face față în acest sens, se cuvine, evident, să fie făcute unele concesii. Calea pe care o propun e următoarea: să se relaxeze condițiile care fac ca o entitate să fie lume posibilă. În această privință, propun două lucruri:

a) lumile posibile să fie privite într-un chip mai general;

b) ele să fie construite apelându-se la o strategie „regulativă": adică, ele să nu fie tratate ca încheiate, ci ca încheindu-se; *nu ca date*, ci ca în curs de constituire*.

---

anume (în acest sens, de celelalte lumi dăm seamă plecând de la cea actuală!). Situația aceasta este întru totul analogă celei care îi opune pe platonist și pe cartezian: căci, desigur, susținătorii ambelor alternative admit că ceva se întâmplă în lumea actuală dacă și numai dacă în altele se întâmplă (alt)ceva; dar ei diferă în explicația dată bicondiționalului: el e adevărat sau pentru că există alte lumi, independente în existența lor de lumea actuală, sau pentru că lumea actuală pretinde ca ele să existe.

* Aici se află o sugestie modalistă, pentru că, deși actuale, lumile sunt luate ca nefiind încă în act: ele sunt mai degrabă potențiale, nu actuale. Această obiecție e justificat să se pună, întrucât eu solicit reducerea modalității la teoria lumilor posibile. Cred însă că ea nu e de

Pentru a face acceptabilă această poziție, să ne amintim, mai întâi, de o susținere a lui Plantinga: orice lume posibilă *există* în orice lume posibilă. Cum e posibil așa ceva? Mărturisesc că observațiile făcute de Plantinga pe această temă nu m-au mulțumit. Dar tema este fascinantă. Ea spune, de fapt, următoarele: o lume *w* există într-o lume *w*; la rândul ei, *w'* există în orice altă lume *w'*, deci și în *w*. Acum, să considerăm: în *w* există o altă lume *w'* în care există *w*; și, tot așa: în *w'* există o lume *w* în care există *w'*. Nu mi-e limpede ce sens ar da actualistul unei atare concluzii. Pentru posibilist lucrurile sunt mai simple: întrucât el ia lumile ca obiecte concrete, relația „a exista în" e aceeași relație cu „a fi o parte a". Atunci am avea: *w* e o parte (proprie! pentru că *w* are și alte părți: alte lumi) a lui *w'* care, la rândul său, are ca parte proprie a sa pe *w*. Or, o atare susținere este evident falsă. În ce-l privește pe actualist, pentru el lumile posibile sunt entități abstracte; de aceea, el nu se confruntă direct cu dificultatea posibilistului. Repet însă că nu văd cum e totuși posibil ca *w* să existe în *w'*, în care, în același timp, există *w* (doar dacă, desigur, expresia „există în" nu are pentru actualist un înțeles diferit).

b) *Ideea de perihoreză a lumilor posibile*

Aici este o problemă: cea a *perihorezei lumilor* posibile.

Ideea de „perihoreză", centrală în argumentul pe care îl voi dezvolta mai jos, e împrumutată din teologia dogmatică creștină*. Perihoreza este un anumit mod de existență a persoanelor care alcătuiesc Sfânta Treime. Iată cum se exprimă Ioan Damaschin (de altfel, el e cel care, întâiul, a folosit termenul în acest sens):

> „Ipostasurile locuiesc și stau unele în altele, căci ele sunt nedepărtate și nedespărțite unele de altele și au neamestecată întrepătrunderea uneia în alta, nu în sensul că ele se contractează sau se amestecă, ci în sensul că ele sunt unite

---

netrecut, pentru că – în cadrul semantic pe care îl am în vedere – lumile posibile se construiesc, la limită, ca actuale.

* „Perihoreza" e și primul rezultat al acțiunii cosmogonice a nous-ului anaxagoric.

între ele: Fiul este în Tatăl și în Duhul, Duhul în Tatăl și Fiul, iar Tatăl în Fiul și Duhul, fără ca să se contragă, să se confunde sau să se amestece"*.

Ideea e deci că, pe de o parte, persoanele divine locuiesc fiecare în alta, ele se *înconjoară reciproc*, fiecare este întreagă *în* cealaltă; pe de altă parte, ele rămân ca persoane distincte. Ceea ce urmărește dogma perihorezei este să armonizeze două susțineri: a) unitatea dumnezeirii; b) trinitatea ei. Se sugerează că „logica" acestei unități și trinități nu e aceeași cu logica unității și deosebirii între alte entități. Dacă, bunăoară, trei oameni stau unul *alături* de altul, ei sunt trei persoane; dar unitatea lor nu mai poate fi construită ca în cazul divinității, anume ca fiind fiecare, întreg, în fiecare din ceilalți doi. Divinitatea nu poate urma aceeași logică,

* Ioan Damaschin, *Dogmatica*, I, 14; București, 1943, p. 73. A se vedea, de asemenea, în *Ioan*, XIV, 6-11: „Credeți-mă că Eu sunt în Tatăl, și Tatăl este în Mine." Ca poziție filosofică, Ioan Damaschin ar putea fi caracterizat drept un neoplatonician creștin. Iar în privința ideii de perihoreză, originile sunt evident neoplatoniciene. Astfel, în *Eneada V*, 9, cap. 6-7, Plotin afirmă că în Spirit (Nous) orice e conținut în orice, fără a-și pierde identitatea. Dar, cel ce a dat o folosire consecventă ideii a fost Proclus. În ale sale *Elemente de teologie*, prop. 103, el scria: „toate lucrurile sunt în toate, și aceasta în chip propriu"; așadar, orice realitate e oglindită de orice altă realitate, potrivit naturii acesteia. Bunăoară, Unul e cunoscut de mintea umană, dar într-un chip uman, câtă vreme omul există în Unul potrivit naturii sale reale. La Ioan Damaschin ideea de perihoreză are o aplicare mai redusă: ea privește numai un gen special de realități, anume persoanele divine. Lucrul acesta este esențial: mai jos termenul „perihoreză" va fi construit astfel încât să poată fi aplicat cu sens nu oricărei entități, ci numai unora cu totul aparte: lumile posibile. Să notăm de asemenea că obiectivul urmărit e acela de a face ca entitățile caracterizate prin perihoreză să oglindească toate celelalte entități de același fel, tot așa cum, la Leibniz, fiecare monadă oglindește, în felul ei propriu, întregul univers.

fiindcă în acest caz fiecare din cele trei persoane ar fi separată de celelalte, ar fi trei Dumnezei, care fiecare l-ar limita pe celălalt; însă, de bună seamă, limitarea aceasta ar cântări împotriva perfecțiunii fiecăruia. Or, zice Ioan Damaschin, perihoreza păstrează separarea persoanelor divine, în același timp punându-le împreună:

> „Spunem că cele trei ipostase sunt unele în altele nu ca să introducem mulțime și gloată de Dumnezei. Prin cele trei ipostase cunoaștem că Dumnezeirea este necompusă și neamestecată; iar prin faptul că ipostasele sunt de aceeași ființă, sunt unele în altele și sunt identice în ceea ce privește voința, activitatea, puterea, stăpânirea și mișcarea, cunoaștem, ca să spun așa, că Dumnezeirea este neîmpărțită și că este un singur Dumnezeu". „Întrepătrunderea reciprocă a ipostaselor este fără contractare și fără amestecare"[18].

Ideea perihorezei urmărește, de asemenea, să respingă erezii de tipul celei sabeliene (potrivit cu care Tatăl, Fiul și Sfântul Duh nu sunt decât trei moduri de manifestare ale aceleiași persoane); pentru că cele trei ipostase, prin perihoreză, își păstrează deplina individualitate ca persoane.

Să trecem acum la obiectul nostru de studiu: lumile posibile. Intuiția actualistă este că orice lume *există în întregul ei în* alta, *locuiește în* alta, dar fără a-și pierde individualitatea. Adică, se păstrează, în același timp, o *multitudine veritabilă* de lumi. În aceasta constă perihoreza lumilor posibile. Ceea ce voi încerca în continuare va fi să dau sens ideii de perihoreză a lumile posibile. Credința pe care o împărtășesc este că, o dată ce lucrul acesta se va fi realizat, o lumină mai limpede va inunda întreaga discuție privitoare la noțiunile de lume posibilă, existență și actualitate – și, apoi, cea despre argumentul ontologic. Pentru a începe, e preferabil să punem, de data aceasta în raport cu propoziția (2), aceleași întrebări adresate mai devreme propoziției (1b). Prin urmare, plecând de la propoziția:

(2) Pentru orice propoziție X și lume w, X are valoarea de adevăr a în w dacă și numai dacă Dumnezeu afirmă că X are în w valoarea de adevăr a.

vom întreba:

(3a) Ar fi putut face Dumnezeu astfel încât *X* să nu aibă în *w* valoarea de adevăr *a*?

(4a) Ar fi putut face Dumnezeu astfel încât să fie necesar că *X* are în *w* în chip contingent valoarea de adevăr *a*?

Potrivit celor zise mai devreme, la (3a) evident că răspunsul e negativ. Dacă, în *w*, propoziția *X* ar fi avut altă valoarea de adevăr decât cea pe care o are actual, atunci *w* nu ar mai fi fost *w*, ci o altă lume pentru că faptele din ea – care fac pe *X* să aibă o altă valoarea de adevăr – ar fi fost altele. Să vedem totuşi dacă – sub alte presupoziții – răspunsul la (3a) nu ar fi putut fi: „da". Pentru acesta, trebuie cercetată mai atent forma logică a propoziției (2). În ea se spune că Dumnezeu afirmă că *X* are în *w* valoarea de adevăr *a*. Atunci înseamnă că avem o propoziție: „*X* are în *w* valoarea de adevăr *a*", pe care o afirmă Dumnezeu. Mai simplu, e vorba de o propoziție: „*X* este adevărată în *w*" şi de o altă propoziție: „*X* este falsă în *w*" (sau: „¬(*X* este adevărată în *w*)"); dacă vrem, putem scrie „*wX*" în locul primeia şi „*w*¬*X*" în locul celei de-a doua. Să presupunem că Dumnezeu afirmă propoziția „*wX*". Am convenit mai devreme că acest lucru înseamnă că Dumnezeu afirmă (= cunoaşte) această propoziție în toate lumile posibile. În particular: Dumnezeu afirmă în *w'* că *X* e adevărată în *w*; şi, tot aşa, Dumnezeu afirmă în *w* că *X* e adevărată în *w*.

Ceea ce e *nou* în această situație este că *într-o* lume posibilă se fac afirmații despre ce se întâmplă *în alte* lumi posibile. Într-adevăr, (2) spune, în fapt:

(2') Pentru orice propoziție *X* şi lume *w*, *wX* dacă şi numai dacă în orice lume *w'* Dumnezeu cunoaşte că *wX*.

Pentru a admite pe (2'), trebuie să presupunem un concept special al omniştiinței divine. Când îl luăm pe Dumnezeu ca existent în *w'*, vom spune: Dumnezeu este atotcunoscător *relativ* la *w'* dacă şi numai dacă cunoaşte ce se întâmplă în *w'* (= Dumnezeu afirmă în *w'* că *X* dacă şi numai dacă *w'X*, adică dacă şi numai dacă *X* e adevărată în *w'*; dar putem spune şi: Dumnezeu este atotcunoscător în sens *absolut* atunci când afirmă în *w'* că *wX* dacă şi numai dacă *wX*; altfel zis, Dumnezeu este atotcunoscător în sens

absolut atunci când Dumnezeu afirmă în *w'* că *X* e adevărată în *w* dacă şi numai dacă *X* e adevărată în *w*.

Să observăm că *X* este oarecare. Fie *w* o lume anumită; în *w'* Dumnezeu afirmă despre *orice X* că este sau nu este adevărată în *w*. Aceasta înseamnă că, în *w'*, Dumnezeu îşi formează o *imagine* despre *w*. Dacă este atotcunoscător în sens absolut, atunci această imagine a sa despre *w* e întru totul adecvată; într-adevăr, atunci în *w'* Dumnezeu afirmă că *X* e adevărată în *w* dacă şi numai dacă realmente *X* e adevărată în *w*. Dar dacă Dumnezeu e numai în sens relativ atotcunoscător, atunci – deşi în continuare El îşi formează în *w'* o imagine despre *w* – această imagine nu este neapărat adecvată. S-ar putea ca Dumnezeu să creadă în *w'* despre *w* ceea ce realmente se întâmplă în *w*, cu excepţia faptului că El afirmă că în *w* e adevărată o propoziţie anumită *X'**, câtă vreme propoziţia *X'* e falsă. Atunci imaginea lui despre *w* nu e adecvată. Dar *acea* imagine, deşi nu reflectă adecvat pe *w*, este imaginea unei alte lumi *w''*, să zicem – acea lume care e întru totul ca *w*, cu excepţia faptului că în *w''* propoziţia *X* e adevărată. (De ce stau lucrurile astfel? Pentru că admitem că mulţimea propoziţiilor despre care Dumnezeu crede că sunt adevărate în *w''* este maximal consistentă.) Aşadar, Dumnezeu cunoaşte pe *w* inadecvat; crezând că o cunoaşte pe *w*, El o cunoaşte de fapt pe *w''*. Mai departe, întrucât *w'* însăşi este oarecare, înseamnă că în *w'* Dumnezeu îşi formează o imagine despre oricare lume – adecvată în fiecare caz, dacă El e în sens absolut atotştiutor; adecvată poate doar în privinţa lui *w'*, dacă e numai în sens relativ atotştiutor; şi neadecvată chiar şi în cazul lui *w'*, dacă, asemeni nouă, El nu ar fi nici în mod relativ atotştiutor.

Să presupunem acum că Dumnezeu e atotştiutor în sens absolut. Atunci în *w* El îşi formează o imagine corectă despre toate celelalte lumi. Formal vorbind, nici nu ar mai fi nevoie de acele lumi, ci doar de imaginile lor în *w*, pentru a obţine aceleaşi rezultate semantice. În loc să analizăm o propoziţie ca „Este necesar ca *p*" în: *p* este adevărată în orice lume posibilă *w'*, vom

* Desigur, facem aici supoziţia simplificatoare că de adevărul lui *X'* în *w* nu depinde adevărul altor propoziţii în *w*.

proceda altfel. Vom spune: pentru orice lume *w'*, propoziția *w'p* (*p* este adevărată în *w'*) este afirmată de Dumnezeu în *w*; adică: *p* este adevărată în imaginea în *w* a oricărei lumi *w'*. Diferența e mare, întrucât în primul caz trebuie să asumăm că există lumile posibile respective, iar în al doilea – că există imaginile lor în *w*. Dar putem descrie în *w toate* raporturile modale pentru care înainte avusesem nevoie să postulăm o întreaga clasă de lumi.

Ontologic vorbind, proliferarea entităților – a lumilor posibile – este serios amendată. Dacă nu mai avem nevoie de toate acele lumi, ci doar de imaginile lor, atunci putem păstra, formal, doar imaginile; iar cel ce acceptă şi lumile însele, face aceasta *praeter necessitatem*: singura lume admisă este *w*. E drept că ea este oarecare, dar tocmai de aceea am putea cugeta că e chiar cea actuală, iarăşi folosind briciul lui Occam. Aşadar, ajungem la o poziție de tip actualist: singura lume veritabilă este cea actuală, celelalte sunt imagini *în* ea.

Desigur că s-ar putea zice acum de către posibilist: în felul acesta lumile nu sunt entități veritabile, ci doar umbre. Nu mai suntem realişti față de o lume posibilă. Bunăoară, în cuvintele cu iz teologal folosite mai sus, nu am avea decât imagini în mintea lui Dumnezeu, existent în *w*, ale lumilor posibile. Aici însă replica împotriva posibilistului este imediată: dacă esența lui Dumnezeu e simplă, atunci în El puterea de *a concepe* imaginea unei lumi *w'* este acelaşi lucru cu puterea de *a crea* acea lume. Lumea *w'* este atunci nu numai o imagine, o reflectare serafică, ci *există* realmente. Numai că, va spune mai departe actualistul, ea *există în w*. Dumnezeu a conceput-o şi i-a dat existență în *w*; nu e nevoie să conchidem că ea există şi în afara lui *w*.

Însă posibilistul nu e încă satisfăcut de răspuns: principala lui obiecție va viza, desigur, rolul excepțional acordat unei singure lumi – lui *w* (= lumea actuală). Chestiunea, va zice el, e că aceeaşi procedură valabilă pentru *w* e tot aşa de valabilă pentru orice lume *w'*; in *w'*, la fel ca în *w*, Dumnezeu îşi va forma o imagine despre orice (altă) lume. Iar între cele două clase de imagini – în *w* şi în *w'* – nu avem cum să deosebim. Obiecția va putea fi formulată şi altfel: s-a dat sens expresiei: „lumea *w''* există în *w*", dar nu şi expresiei: „*w* există în *w''*"; or, această disimetrie nu se justifică.

Posibilistul are, într-un sens puternic, dreptate, şi voi reveni puţin mai jos asupra acestei susţineri a lui. Până atunci să ne gândim însă la cazul în care Dumnezeu nu e atotştiutor în sens absolut. Am văzut că lucrul acesta revine la a spune că imaginea pe care şi-o formează El în *w* despre vreo lume *w'* nu se suprapune identic peste *w'*, ci corespunde felului în care, realmente, este o altă lume, *w''* să zicem. Ceea ce decurge de aici e că, pentru Dumnezeu, lumea *w'* este, de fapt, *w''*. Atunci când vorbeşte despre *w'*, El vorbeşte, de fapt, despre *w''*; în sensul acesta, capătă un anumit sens formularea: „dacă *w'* ar fi *w''*..." (Astfel, aflăm o primă modalitate de a mânui afirmaţii contrafactuale despre lumile posibile).

Dar să trecem la o altă chestiune. Imaginea lui Dumnezeu în *w* despre *w'* este o altă lume *w''*. Ne putem întreba: chiar dacă reflectarea altor lumi în *w* nu e adecvată, totuşi satisface ea alte constrângeri? Bunăoară: imaginile (în *w*) pentru două lumi diferite sunt, la rândul lor, diferite? Dacă ar fi aşa, atunci în *w* s-ar ivi o panoramă a tuturor lumilor posibile, şi anume în felul următor: ca întreg imaginea ar fi corectă; schimbând numele cu care se desemnează în *w* diversele lumi, de pildă înlocuind peste tot numele *w'* cu *w''* (pentru că imaginea lui *w'* este *w''*), am reobţine cazul discutat mai devreme – al omiştiinţei în sens absolut (singura deosebire e aceea că lumile sunt numite altfel). Un atare caz îl putem închipui, de bună seamă. Dar un altul îmi pare mai interesant[19]: anume, acela în care imaginea în *w* a lui *w'* este *w''*, dar şi imaginea în *w* a lui *w''*, este tot *w''*. Panorama care în *w* se înfăţişează minţii divine nu mai este atunci atât de largă cât cea reală. Dacă, iarăşi, pentru Dumnezeu a concepe este identic cu a crea, înseamnă că în *w* există numai o parte din lumile care există realmente*. Cred că acest rezultat poate fi interpretat ca o reconstrucţie a creării actuale (= în *w*) de către Dumnezeu doar a unei clase de lumi, altele nefiind decât posibile (adică, în alte lumi

* Aici se face o supoziţie: potrivit celor zise mai devreme, *w'* şi *w''* au aceeaşi imagine în *w*; Dumnezeu nu le poate deosebi. Dacă vom accepta principiul identităţii indiscernabililor, va însemna că, de fapt, Dumnezeu are a face nu cu două, ci cu o singură lume.

diferite de *w*, într-o *w''*, imaginile lumilor existente acolo vor corespunde, se vor suprapune peste ceea ce realmente sunt aceste lumi – care, actualmente, sunt *numai* posibile). Dar dacă e aşa, atunci deja s-a câştigat ceva – s-a dat sens ideii că unele lumi există actual şi că ele există *în* lumea actuală. Într-adevăr, prin acesta se poate renunța la dublul standard al actualității (= actuală e o lume; dar actuală e şi o clasă de lumi); putem rămâne cu un singur concept de actual: actuală e o lume, iar actualitatea celorlalte lumi – întrucât ele sunt *interioare* lumii actuale – se poate construi în funcție de acest prim gen de actualitate.

Observație: susținerile din acest paragraf, precum şi cele din paragrafele următoare, au o întemeiere logică formală. Ea este prezentată în Appendix-ul 2 la această lucrare. Vreau să mai fac aici încă o remarcă. Aşa cum se va sesiza din lectura atentă a Appendix-ului 2, formulările de aici sunt imprecise, în mai multe sensuri. În primul rând, în notație: căci nu se distinge între, de pildă, simbolul *w* pentru o lume posibilă şi simbolul *w* pentru operatorul care face ca fiecărei propoziții *X* să îi ataşăm o propoziție *wX*. În al doilea rând, nu suntem preciși în privința felului de a citi o propoziție ca *wX*. Până acum, citirea oferită a fost: *X* este adevărată în *w*; în paragraful următor se va accentua şi asupra unei alte citiri, de forma: *X* este cazul în *w*. Preferința mea se îndreaptă ferm către a doua citire. Căci ea evită o mulțime de probleme legate de logica conceptului de adevăr şi, de asemenea, permite să facem distincția între: a) (starea de lucruri că) *X* are loc în *w*; şi b) propoziția *X* este adevărată în *w*. Dar, pentru o mai mare intuitivitate a expunerii, o voi folosi copios şi pe prima.

c) *Fapte modale*

Ajunşi în acest loc, să încercăm să scoatem la lumină mai limpede semnificația discuțiilor cu privire la ideea de lume posibilă, punând deci deoparte înfățişarea teologală a discursului.

Desigur însă că unele argumentări se mențin chiar şi în forma în care au fost date; de pildă, acesta e cazul cu reconstrucția deosebirii dintre lumi actuale existente şi lumi doar posibil existente. În plus, să nu uităm că, aşa cum am subliniat ceva mai

devreme, discuția despre perihoreza lumilor posibile are menirea de a *indica o modalitate de reconstrucție ca valid a argumentului ontologic*. Poziția mea, pe care o voi elabora *in extenso* în cele ce urmează, e aceasta: argumentul ontologic nu reușește să probeze simpliciter că Dumnezeu există, ci altceva – că Dumnezeu, dacă poate fi dovedit ca existent, nu poate fi dovedit decât ca Logos întrupat.

Strategia pe care voi merge are următoarea formă. În primul rând – la fel cum procedează posibilistul – voi accepta că lumile posibile sunt *entități primitive*, neanalizabile în altele mai simple. Totuși, fiecărei lumi i se poate ataşa o descriere completă – anume, cea constând din totalitatea propozițiilor care sunt adevărate în ea. Consecința cea mai importantă care decurge din conceperea lumilor ca entități primitive este următoarea (ea apare însă numai o dată ce combinăm această teză cu o alta: cu teza că limbajului modal al teoriei lumilor posibile îi convine o semantică în termeni tot de lumi posibile; întrucât nu a luat în considerare contexte complicate precum cele formulate mai sus, posibilistul – care, la rândul său, consideră că lumile posibile sunt primitive – nu a putut să o sesizeze însă): e vorba de existența unor stări de lucruri şi fapte* care se cuprind în lumile posibile, şi care sunt diferite de cele obişnuite. Bunăoară, e vorba nu numai de fapte ca: *Ion şi Vasile s-au întâlnit în stația de metrou*, ori de stări de lucruri ca: *întâlnirea dintre Ion şi Vasile în stația de metrou*. E vorba, în plus – şi în mod specific – de fapte ca: *în w' Ion şi Vasile s-au întâlnit în stația de metrou*, de stări de lucruri ca: *întâlnirea în w dintre Ion şi Vasile în stația de metrou* etc. Altfel zis, unele stări de lucruri şi fapte (cele „standard") sunt *intrinseci*: ele privesc ce se întâmplă în interiorul unei lumi; altele (precum cele tocmai amintite) sunt *extrinseci*: în configurarea lor intră lumi întregi. A le zice „extrinseci" e totuşi puțin incorect, pentru că ele sunt totuşi

* Unei stări de lucruri îi corespunde un fapt şi invers; stării de lucruri *căderea Bastiliei pe 14 iulie 1789* îi corespunde faptul că *Bastilia a căzut pe 14 iulie 1789*. Acesta e motivul pentru care, în capitolul anterior, pentru a vorbi despre stările de lucruri am putut folosi expresii de forma: *Bastilia a căzut pe 14 iulie 1789*.

interioare unei lumi; sunt extrinseci numai în sensul că implică şi lumi în întregul lor.

Voi numi modale* faptele de acest al doilea fel. Când zic: în *w'* are loc..., eu trebuie să iau în seamă pe *w'* în globalitatea sa, căci dacă aş gândi numai la o parte a ei (la faptul că în ea are loc...), atunci nu aş avea totuşi nici o garanție că vorbesc despre *w'* şi nu despre o altă lume, în care – de asemenea – are loc... (Atenție aici: dacă pentru a zice: în *w'* are loc... trebuie să am lumea *w'* în integralitatea sa, nu trebuie să considerăm că e obligatorie o cunoaştere completă a lui *w'*, deci că celui care zice: în *w'* are loc... trebuie să-i stea la îndemână o descriere completă a lui *w'*. Tot ce e necesar e să admitem că numele pentru lumi posibile – în particular „*w'* " – sunt *rigide*, în sensul lui S. Kripke). Diferența față de poziția posibilistă e următoarea: fie *X* o propoziție care descrie un fapt intrinsec *x*; propoziția „*x* are loc în *w'*" descrie un fapt intrinsec – faptul că *x* are loc în *w'*. Dar pentru posibilist, aşa cum am văzut, această propoziție nu poate fi adevărată *într-o lume*, ci *relativ la* clasa *H* a lumilor posibile. Potrivit poziției susținute aici, ea este însă adevărată (sau falsă) *într*-o lume *w* (în care există – e actuală – lumea *w'*). Punând puțin altfel lucrurile, voi spune că în *w* nu numai că propoziția *X* e adevărată sau falsă, dar şi că propoziția *w'X* (în *w'* e adevărată *X*) e adevărată sau falsă.

Cele sugerate până acum poate că nu par încă destul de limpezi; mai mult, unele susțineri făcute par să nască inconsistența. Într-adevăr, pe de o parte se admite că lumile posibile sunt

---

* Să ne amintim de proprietățile indexate după lumi ale lui Plantinga: a fi filosof în *w* este o astfel de proprietate. Quine are în chip contingent (în lumea noastră *w*) proprietatea de a fi filosof; dar, considera Plantinga, Quine are în chip necesar proprietatea că este filosof în *w*. Acum putem produce, cu o strategie analoagă, fapte modale: Quine este filosof – e un fapt nemodal, care se petrece în *w*; în *w* Quine e un filosof – iată un fapt modal. (Să notăm, totodată, că strategia lui Plantinga solicită principiul lui S5, că orice lume este „atotştiutoare" privitor la ce se petrece în toate celelalte – ceea ce aici nu e presupus).

inanalizabile; pe de alta, atunci când se acceptă că în *w* se constituie o imagine a lui *w'* (= constând din totalitatea propozițiilor de forma *w'X* – unde *X* descrie fapte intrinseci – adevărate în *w*), lumea *w'* e dată *numai* prin această descriere a sa. Atunci, nu putem spune că am analizat-o? În al doilea rând, unele susțineri nu par întemeiate; astfel, în ce sens zicem că o lume *w'* există *în w*? Căci tot ce știm e că în *w* avem fapte modale de felul lui: *x* are loc în *w'*; trebuie însă acceptat – așa cum face existențialistul* – că un astfel de fapt nu poate exista *în w* decât dacă în *w* există toți constituenții lui, între care e și lumea *w'*? Dacă facem așa, atunci vom reuși cu ușurință să conchidem că *w'* există în *w*. Totuși, calea aceasta pare prea ușoară pentru a fi și cea bună. Senzația este că mai trebuie să rafinăm instrumentul.

Lucrul acesta e necesar. El se impune imediat atunci când, de asemenea, privim locul în care ne aflăm și cu alți ochi. Anume, ce am obținut până acum? Știm următoarele: putem să renunțăm la admiterea unei întregi clase de lumi, limitându-ne la una singură, *w* să zicem (= cea actuală); am văzut că am avea motive să credem aceasta. În *w* sunt cuprinse anumite fapte și, funcție de ele, e adevărată o clasă maximal consistentă de propoziții (nemodale). Însă, dacă admitem și fapte modale, în *w* vor apare imagini ale celorlalte lumi (a se vedea discuțiile de mai sus privitoare la structura clasei acestor imagini); imaginile respective sunt imagini ale unor lumi nemodale.

Avem deci următoarea situație: *w* cuprinde fapte atât modale, cât și nemodale; însă celelalte nu cuprind decât fapte modale. Or, pare natural să cugetăm că dacă în *w* Dumnezeu își formează o imagine despre ceea ce se întâmplă în fiecare altă lume, atunci în orice altă lume El va proceda la fel. (În esență, aceasta este obiecția posibilistă de care aminteam mai devreme, și la care promiteam că voi reveni). Însă, în acest caz, de exemplu, în *w* El va afirma că *X* e adevărată în *w''*. Dacă El este atotștiutor în sens absolut, atunci desigur că nu putem susține numai că El știe în *w* că în *w'* propoziția *X* este adevărată sau că e falsă; trebuie să știe și că El

* Adeptul „existențialismului" – poziția filosofică discutată în capitolul anterior.

există în *w'* şi, de asemenea, că în *w'* El afirmă unele propoziţii şi respinge altele. Însă una dintre ele este şi că în *w''* e adevărată *X*. Prin urmare, în *w* Dumnezeu va putea afirma ori nu o propoziţie ca: „În lumea *w'* Dumnezeu afirmă că *X* e adevărată în *w''* „. O astfel de propoziţie nu e de forma nemodalei „*X*"; este modală, dar nu pur şi simplu de forma „*w''X*", ci e mai complicată: o putem exprima prin: „*w'w''X*". Aşadar, în *w* se formează o imagine a lui *w'*; dar – la rândul ei – această imagine cuprinde imagini ale tuturor celorlalte lumi. Ca urmare, Dumnezeu va putea afirma în *w* ceva de genul următor: că în *w''* propoziţia *X* este adevărată, dar că în *w'* se afirmă că *X* e falsă în *w''*; cu alte cuvinte, în *w* avem: *w''X* dar *w'w''*¬*X**.

Dacă rămâneam numai la strategia avută în vedere mai devreme – când acceptam că în *w* se formează imagini ale celorlalte lumi – atunci în interiorul lui *w* puteam vorbi despre cum arată o lume; dar nu puteam spune dacă acea imagine e adecvată sau nu; lucrul acesta se putea realiza numai ieşind din *w* şi comparând o lume *w'*, să zicem, cu imaginea ei în *w*. Acum însă, rămânând în interiorul lui *w*, putem spune că ea e reflectată adecvat (sau nu) de *w*; vom accepta că se întâmplă astfel dacă, pentru orice propoziţie *X*, în *w* e adevărat că: în *w* e adevărată *X* dacă şi numai dacă în *w* e adevărat că: în *w* e adevărat că *X* e adevărată în *w'*. Mai pe scurt, în *w* e adevărată, pentru orice *X*, echivalenţa *wX* ≡ *ww'X*.

Desigur că următoarea replică (a platonistului) va fi imediată: nu e vorba despre reflectarea adecvată a lui *w'* în *w*, ci numai despre pretenţia lui *w* că reflectă adecvat pe *w'*, fiindcă – potrivit procedurii de mai sus – *nu* se iese din *w* pentru a vedea cum este *realmente w'*. Platonistul are dreptate; însă trebuie să ne amintim, mai întâi, că lumile respective sunt înţelese ca *existente*, dar nu în sens absolut, ci în *w*. Apoi, ceea ce este foarte important e că aici s-au propus mecanisme de a spune în *interiorul* unei singure lumi ceea ce părea că trebuie considerat că reprezentând raporturi *exterioare* lumilor. Pentru a face mai plauzibilă puterea acestei

* Aşadar, Dumnezeu e atoştiutor în sens absolut în *w* – şi ştie în *w* că în *w'* el este atotştiutor numai în sens relativ.

strategii*, să reluăm discutarea unui context sugerat mai devreme. Să presupunem că avem două lumi, w' şi w'', care sunt astfel încât orice fapt din prima are loc şi în a doua şi invers. Aşadar, am putea zice că, în w, propoziţia $w'X$ e adevărată dacă şi numai dacă e adevărată şi $w''X$ (adică propoziţia $w'X \equiv w''X$ e adevărată în w pentru orice X). Numai că în w' tot ce se întâmplă se întâmplă în chip contingent, în timp ce în w'' unele fapte au caracter necesar, stau adică sub anumite legi. Fie Y o propoziţie care descrie un atare fapt. Că Y e necesară în w'' va fi exprimat în w în felul următor: (relativ la w) în w'' nu va fi adevărat numai că Y ci şi că în orice lume posibilă w''', Y este adevărat. Aşadar, în w vom avea adevărată propoziţia: $w''w'''Y$ pentru orice w''' (sau $w''(\forall w'')w'''Y$). În schimb, tot în w, să presupunem că în ce o priveşte pe w', deşi va fi de asemenea adevărat că $w'Y$, vom avea, pentru un anumit w''', $w'w'''\neg Y$ (sau: $w'(\exists w'')w'''\neg Y$. Iată deci că putem arăta apelând *numai* la semantica lumilor posibile, cum diferă între ele cele două lumi, w' şi w''[20].

Ajunşi în acest loc, va fi uşor să propunem generalizarea procedurii urmate. În loc să spunem numai că în w avem imagini

---

* Aş vrea să menţionez doar pe scurt încă două avantaje ale strategiei de faţă: mai întâi, e posibil să se dea un tratament satisfăcător acelor situaţii în care se combină obiecte fictive cu unele reale. Bunăoară, când spun: „Citind Iliada, Andrei se simţea tot atât de viteaz ca Achile". În al doilea rând, abia acum e posibil să se analizeze o situaţie de genul celei exemplificate în vestita porţiune din *Fraţii Karamazov* în care e cuprinsă povestirea *Marele Inchizitor*. O ficţiune a ficţiunii, această posibilitate de iterare a ficţiunii pe care o învăţăm când citim *O mie şi una de nopţi*, dar pe care o uităm apoi, îmi pare esenţială: atât pentru că permite generalizarea (de pildă, o generalizare ca aceea încercată aici cu conceptul de lume posibilă), cât şi pentru că indică reflexivitatea. Când însăşi ficţiunea (posibilul) se ridică în actual şi naşte ficţiunea (ceea ce e posibil să fie posibil), se pune deja problema cum este ficţiunea posibilă (problema *posibilităţii posibilului*).

ale unei lumi w' și o imagine ale lui w' în altă lume w'', să admitem că vom avea, de asemenea, imaginea în w a imaginii pe care o are în w''' imaginea lui w' în w'' etc. Mai limpede: în w avem o imagine a unei lumi w'; această lume w', existentă în w, conține o imagine a unei alte lumi w'' (până aici acceptaserăm deja acest lucru); la rândul ei, lumea w'' conține imagini ale altor lumi posibile, de pildă a lui w''. Prin urmare, acceptăm că în w are de asemenea sens să ne întrebăm și cu privire la adevărul unor propoziții ca „$w'w''w'''X$". Desigur că nu avem nici o limitare internă pentru a ne opri aici în generalizarea procedurii*.

Să revenim acum la întrebarea (4a). Ea ne provoacă să găsim mecanisme pentru a da seamă de următoarea situația: în w, propoziția X este adevărată. Am putea face astfel încât „X e adevărată în w" să fie o propoziție necesară, dar aceasta în chip contingent? Așadar, să luăm propoziția wX. Fie acum o lume posibilă w'', în care ea este adevărată. Să vedem însă mai mult, când ea va fi nu doar adevărată, dar necesară în w''. Propoziția wX este necesară în w'', dacă și numai dacă în w'' e adevărat că $(\forall w''')w'''wX$.

Dar să admitem că această necesitate e doar contingentă – prin urmare că ce se întâmplă cu w'' nu e cazul cu orice lume. Așadar, am putea avea: în lumea w'' este adevărat că $(\forall w''')w'''wX$, dar există o lume w' astfel încât în w' e adevărat că $\neg(\forall w''')w'''wX$. Vom avea deci: $w''(\forall w''')w'''wX$, dar $w'\neg(\forall w''')w'''wX$.

d) *Lumea actuală*

Să încercăm să numim condițiile prin care identificăm faptul că o anumită lume posibilă, w să zicem, este lumea actuală. Condițiile pe care le am în vedere sunt cele care definesc modul în care lumile posibile se reflectă între ele; iar problema pe care ne-o

* În latinește, „oglindă" se spune *speculum*. Speculația – cum e și cea desfășurată în acest *paragraf* – este o oglindire; o reflectare în oglinzi. Cea de aici privește felul în care se oglindesc, una pe alta, diversele lumi posibile.

punem este dacă lumea actuală satisface anumite astfel de condiții. Să considerăm, într-adevăr, următoarele trei condiții:

1) lumea *w* reflectă adecvat oricare altă lume posibilă care există în ea; dar

2) unele lumi nu reflectă adecvat alte lumi; însă

3) că se întâmplă așa ceva – e reflectat adecvat în lumea *w*.

Cred că această descriere a comportamentului pe care – intuitiv – îl acceptăm ca definitoriu pentru lumea actuală este corectă. Desigur, eu nu spun prin aceasta că cele trei condiții sunt și suficiente pentru a identifica lumea actuală, între toate celelalte lumi posibile: această descriere spune doar că statutul lumii actuale de a fi actuală este corelabil cu o mulțime de trăsături ale ei. Chiar dacă ele nu definesc faptul că o lume este lumea actuală, ele o caracterizează îndeajuns pentru a putea ca – într-un context semantic dat – să putem să o vizăm exact pe ea. Că o lume anume *w* este lumea actuală e corelat cu anumite structuri semantice: cu rolul *logic* pe care această lume în are în aceste structuri. Desigur, astfel se face oarecum dreptate actualistului, tezei sale că există o lume cu un statut special; dar, pe de altă parte, se acceptă poziția posibilistă, potrivit căreia acest statut special nu este dat de un statut aparte al obiectelor, proceselor care au loc în lumea actuală. Să ne amintim că pentru Lewis „actual" se aplică *în primul rând* lumilor posibile, și doar apoi obiectelor din ele. Într-adevăr, aici lumea actuală e caracterizată în funcție de raportul ei cu celelalte lumi; proprietățile care îi conferă eminența privesc raportul ei cu alte lumi, nu cu obiectele pe care le cuprinde*. (Cititorul care este interesat de această chestiune, corelată cu întemeierea logică a acestor aserțiuni, e rugat să se aplece asupra considerațiilor de la sfârșitul Appendix-ului 2.) (O consecință importantă care decurge

* Pentru Lewis, indexicalitatea termenului „actual" era strâns legată de o susținere opusă: lumea actuală, potrivit lui, e lumea ai cărei locuitori suntem noi – și, de aceea, ea e lumea actuală *pentru noi*.

de aici e și aceea că problema actualității e altceva decât problema existenței*.)

Dacă ne uităm cu atenție la condițiile (1) – (3), vom putea observa că prin ele lumea actuală apare într-un sens ca *fundament*, ca reazem ultim al tuturor faptelor admise. În ce sens? Simplu zis, în acela că orice fapt, pentru a fi evaluat, trebuie privit în raport cu lumea actuală: ea reflectă adecvat celelalte lumi, precum și felul în care ele se raportează una la alta. E actuală, deci, în sensul că face ca ceea ce apare în ea este (relativ la clasa tuturor lumilor posibile) identic cu ceea ce se întâmplă cu și între acele lumi. Acest fundament logic – care e necesare pentru a putea să susținem că o anumită lume este lumea actuală – posedă (prin condițiile (1) – (3)) următoarele trăsături. El este:

a) absolut, pentru că este același peste orice context considerat;

b) definibil și identificabil;

c) identic cu sine;

d) transferabil, căci într-o altă clasă de contexte el poate fi altul; în sfârșit,

e) el nu este o entitate numai transcendentă: el funcționează și exterior, ca o condiție globală asupra a tot ce se întâmplă în orice context, dar și în interior, fiindcă lumea actuală e – în același timp – privită ca una *dintre* celelalte lumi.

Dacă lucrurile stau astfel, atunci panorama pe care o avem în față e următoarea: într-o lume posibilă – cea actuală w, bunăoară – ne formăm imagini despre alte lumi (despre atâtea lumi câte ne permite w). Dar aceste imagini sunt îndeajuns de bogate încât să cuprindă în ele imagini ale, iarăși, altor lumi. De pildă, în w avem

* Dat fiind că „actual" privește *primum quid* statutul lumilor posibile, nu problematica obiectelor posibile, se poate înțelege acum de ce, în capitolul anterior, am insistat atât de mult pe definirea pozițiilor actualistă și posibilistă în funcție de felul în care concep acestea ideea de lume posibilă și raporturile între acestea, iar nu – așa cum se procedează de obicei – pe considerații asupra ideii de obiect posibil.

imaginea unei lumi *w'*; dar în această imagine a lui *w'* găsim o imagine a lui *w''* şi o imagine a lui *w*. Am văzut că, întrucât în *w* se poate reconstrui tot ce avem nevoie să spunem despre celelalte lumi, propriu-zis putem – formal – să ne mulţumim numai cu *w*; celelalte lumi – în măsura în care sunt – sunt imaginile lor în *w*. Prin aceasta însă putem spune: ele *există* în *w*; şi anume *există în sensul cel mai tare al cuvântului*. (Cum se va vedea în Appendix 2, contrapartea formală a acestei susţineri este aceea că putem să construim toate rezultatele logice apelând numai la structuri în care avem a face cu o lume şi cu imaginile celorlalte lumi în cadrul ei.)

Un realist în privinţa lumilor posibile s-ar putea îndoi de aceasta: el va zice că, totuşi, chiar dacă în interiorul unei lumi putem spune orice dorim despre celelalte lumi, aceasta nu probează că celelalte lumi nu există. Aplicând briciul lui Occam, desigur că nu avem de ce să presupunem că în afara imaginii lui *w'* în *w* există şi *w'* însăşi, despre care tot ce ştim e recuperabil însă în imaginea ei din *w*. E adevărat, va replica el, însă *w' e totuşi altceva* decât imaginea ei în *w*. Din punct de vedere metafizic, diferenţa e foarte mare: aceea dintre a accepta că există şi *w* şi *w'*, pe de o parte, şi aceea de a accepta că există doar *w*, înzestrată cu proprietăţi anumite, pe de alta. Realistul are la dispoziţie şi o altă linie de argumentare: potrivit procedurii dezvoltate mai sus, am realizat o reducere a lumilor posibile, existente în chip absolut, la imaginile lor în *w*. Înseamnă însă prin aceasta că le-am şi eliminat? Dacă reducem teoria numerelor la cea a mulţimilor, înseamnă că admitem că nu există numere, că nu ele există, ci mulţimi cu diferite caracteristici? Se ştie ce dificultăţi mari apar dacă se merge pe acest drum: cum avem mai multe strategii neechivalente de traducere care fac ca aceluiaşi număr să-i corespundă mulţimi diferite, nu avem nici o procedură pentru a arăta *care* din mulţimile respective este *acest* număr.

Acestor argumente cred că li se poate răspunde astfel: desigur că e o deosebire între faptul că *w'* există în sens absolut şi faptul că *w'* e reflectată. Însă puterile de exprimare ale lui *w* sunt foarte mari; în *w* se poate construi o reprezentare a acestei situaţii – anume în *w* se poate spune cum este *w'*, adică ce propoziţii sunt adevărate în *w'* (că *X* e adevărată în *w'* şi că *Y* e falsă în *w'* – deci

că: $w'X$ şi $w'Y$), dar şi că w' este reflectată în w într-un anume fel (că: în w e adevărat că X e adevărată în w' şi că în w e adevărat că Y e falsă în w' – deci că: $ww'X$ şi $ww'Y$). Atunci *în interiorul* în w e posibil să reconstruim întreagă această deosebire. În ce priveşte cea de-a doua obiecție, ea este legată de prima. Într-adevăr, putem face ca ideea că w' e redusă la imaginea ei în w să fie exprimată în w*.

Prin urmare, nu avem un sens mai tare pentru *existența* unei lumi w' decât acela că are o imagine în w: orice alt sens „mai tare" se poate dovedi că e reductibil la acesta. Consecință: *în ce priveşte lumile posibile*, nu există un sens absolut al lui *„a exista"*; nu avem decât „a exista în...". Am văzut însă că imaginea lui w' – deci: w' însăşi! – e de ajuns de puternică pentru a cuprinde în sine o imagine şi a lui w, ca urmare w există, la rândul ei, în w'.

La modul general deci, putem prin mecanismul reflectării unei lumi de către o alta, al reflectării într-o lume a relațiilor dintre lumi să oferim o primă *reconstrucție a ideei de perihoreză a lumilor posibile*. Dar ea este încă destul de puțin fină. Că aşa stau lucrurile, vom observa imediat ce luăm în discuție următorul exemplu. Să presupunem că în w există w'; aşadar, în w există o imagine a lui w'; deci în w sunt adevărate sau false propoziții precum $w'Y$ sau $w'\neg Y$; dacă e însă aşa, înseamnă că, de pildă, X poate fi wY sau $w\neg Y$. Prin urmare, în w trebuie să avem fie propoziția $w'wY$, fie propoziția $w'w\neg Y$ etc. În această situație, pentru a zice că w' este în w, iar w, la rândul său, este în w', cele două lumi nu au cum să fie tratate simetric – aşa cum s-ar cuveni însă (căci ceea ce vrem să dovedim e o simetrie, că fiecare există în cealaltă). Într-adevăr, a trebuit să admitem că în w avem de-a face cu propoziții ca $w'wY$, în timp ce în raport cu w' ne-au fost suficiente propoziții mai simple, de forma wY: e trebuitor, aşadar, să luăm lumea w ca mai complicată în alcătuirea ei decât w'; ea cuprinde o imagine a lui w', care cuprinde o imagine a lui w; în schimb, w' cuprinde doar o imagine a lui w – fără a avea însă puterea de a spune că în w se cuprind imagini de lumi. Dar acestea se cuprind! – s-ar putea

---

* Procedura e simplă: în w sunt adevărate toate expresiile de forma $w'X \equiv ww'X$.

obiecta: acel *Y* e de forma, să spunem *w'Z*, şi deci *w'* ne-ar putea, la rândul ei, spune că în *w* e cuprinsă o imagine a sa. Prin aceasta nu se rezolvă totuşi dificultatea, pentru că astfel în raport cu *w'* vom avea de cercetat propoziţii ca *ww'Z*, în timp ce în raport cu *w* e nevoie să luăm în seamă propoziţii iarăşi mai complicate, precum *w'ww'Z* etc.

Propoziţiile cu care lucrăm sunt membri ai unei ierarhii; ele se află pe o poziţie cu atât mai înaltă cu cât şirul de nume de lumi ce le prefixează e mai mare. Dificultatea descrisă aici are totuşi o rezolvare: oricât de multe trepte am urca, presupunând că avem în *w'* imgini de imagini de imagini..., *w* ar trebui luată întotdeauna cu o treaptă mai complicată în structură. Cu aceasta, perihoreza ca relaţie simetrică – ar fi serios afectată. Dar pentru logician există o cale simplă de scăpare dintr-o astfel de dificultate: *dacă facem astfel încât urcuşul treptelor să fie permis până la infinit* (la infinitul numărabil, desigur!) *ea va cădea*. Dacă, deci, sunt admise imagini infinit de bogate în „adâncime" ale lumilor posibile, atunci imagnea lui *w'* în *w* va fi îndeajuns de bogată pentru a oglindi pe *w* ca întreg. Numai sub această presupunere perihoreza lumilor are un sens veritabil. Atunci vom putea avea: *w'* există în *w*; *w''* există în *w'*; iar *w* există în *w''* – această imagine a lui *w* în *w''* fiind puternică într-atât încât să oglindească adecvat pe *w*.

Această situaţie ne duce iarăşi la problema actualităţii. Să presupunem că totul se desfăşoară în interiorul unei lumi *w*; am remarcat că, atunci, *w* ar putea fi tratată ca lumea actuală, ea funcţionând într-un mod care o separă de celelalte lumi. Actualitatea, aşadar, nu e o trăsătură, cât o *funcţie* a unei lumi. Or, această funcţie, zice posibilistul, ar putea fi funcţia oricărei alte lumi – de aceea „actual" este indexical. Noi am văzut totuşi că *nu* e aşa: numai *w* poate să aibă această funcţie, pentru că toate pe care le avem în vedere se petrec în interiorul lui *w*. Într-adevăr, *deşi actualitatea e o funcţie a lui w, numai w poate să o aibă*. Lumea *w* este un fel de *condiţie a posibilităţii* celorlalte lumi, pentru că în ea există toate celelalte. Să ne aducem aminte de discuţiile purtate mai devreme, despre faptul că Dumnezeu ar trebui conceput nu numai ca o entitate existentă într-o lume, ci şi ca principiul de la care purced toate lumile posibile. Tot aşa este şi lumea *w*, lumea

actuală: mai întâi, toate lumile există pentru că sunt în ea, există în sensul că sunt imagini – creaturi – în ea*.

* Dar, creaturi fiind, nu sunt mai puțin reale decât celelalte entități care există în *w*: fapte, obiecte etc. Nu avem nici un motiv să spunem că, întrucât un obiect există într-o lume, doar într-o lume, el este fictiv, nu are un statut ontic veritabil. Același lucru se întâmplă acum cu lumile, care există în *w*. De ce nu ar exista în sensul cel mai deplin al cuvântului? Totuși, aici avem o problemă – și încă una gravă. Spunem că un obiect – Socrate, să zicem – există veritabil și nu doar într-un sens derivat (ca imgine în *w*) pentru că ne-am putea închipui același obiect ca existând într-o altă lume; în existența sa, el nu e legat de acea lume. Dar imaginea lui *w'* în *w* este *în w*, ea nu poate fi în afara lui *w*; de aceea, *w'* nu există veritabil, nu există în cel mai deplin sens al lui „a exista". În acest loc sunt două aspecte, care trebuie deosebite cu grijă. Mai întâi, un posibilist ca Lewis susține același lucru și în ce privește obiectele, fără ca de aici să decurgă că obiectele – care nu există, după el, decât într-o lume – ar avea un statut ontic deficitar. De ce ar fi atunci așa cu lumile? Mai mult, spre deosebire de posibilist, noi putem aici să exprimăm *în interiorul* unei lumi raportul între această imagine a lui *w'* și lumea *w'* însăși (ceea ce posibilistul nu putea face cu obiectele: relația de similaritate între diverșii pandanți era exterioară, în afara lumilor). Cel de-al doilea aspect e următorul: intuiția posibilistului, că un obiect nu poate exista decât într-o lume, cred că merită să fie păstrată. Obiectul are raporturi esențiale cu lumea în care există. La fel se întâmplă și cu faptele dintr-o lume: dacă le scoatem din acea lume și încercăm să le transferăm în alta, apar dificultăți. Un actualist precum Plantinga ar protesta însă. Motivul e că, pentru el, lumile posibile sunt agregate de stări de lucruri (și, deci, de fapte); acele stări de lucruri există înainte de a fi cuprinse într-o lume, și de bună seamă că ar putea prea bine să fie luate din lumea *w'* și mutate în *w''*. A face parte dintr-o lume nu schimbă, pentru Plantinga, statutul ontic al stărilor de lucruri. Mai mult, pentru el stările de lucruri există în chip necesar, iar existența necesară – în toate

Dar, în al doilea rând, lumea actuală nu este numai *principiul* celorlalte lumi; ea este, în acelaşi timp, *una dintre* lumile posibile, la fel ca ele şi în acelaşi rând cu ele: în w se creează o imagine a lui w, iar orice lume w' îşi formează o imagine în sine despre w. Lumea actuală are, prin urmare, un dublu rost: unul *transcendental* (le face pe toate posibile) şi unul *constitutiv* – e una dintre numeroasele lumi. Statutul acesta al ei îl voi numi *reflexiv*.

Dificultăţile în conceperea unei atare poziţii logice a unei entităţi sunt deosebite: cum, de pildă, ar gândi teistul o situaţie în care Dumnezeu, deşi principiu al tuturor lumilor, există în fiecare dintre acestea? În întreaga istorie a gândirii teologice s-a manifestat tensiunea dintre transcendenţa divinităţii şi necesitatea de a o caracteriza şi în chip imanent, într-un fel *iuxta res, inter res*. În religia creştină însă întâlnim o conceptualizare exemplară a unei atari situaţii. E vorba de statutul celei de-a doua persoane a Sfintei Treimi. Fiul este nu numai principiu al lumii, ci şi o existenţă „întrupată" în lume, o existenţă imanentă.

Reconstrucţia făcută aici ideii de perihoreză a lumilor posibile, în măsura în care încorporează astfel de mecanisme semantice reflexive, cred că ar putea avea o deosebită relevanţă asupra argumentul ontologic: ea sugerează că aceasta ar putea fi reconstruit schimbându-i-se radical structura. De aceea cred că este foarte interesantă încercarea de a-l reformula astfel încât să poarte nu asupra unei idei abstracte de Dumnezeu, ci asupra celei de-a doua persoane divine, Logosul întrupat, Hristos. Scopul acestui paragraf e acela de a oferi condiţiile semantice şi, deci, filosofice

---

lumile posibile – a unei lumi orecare presupune acest lucru! Însă eu tratez lumile ca primitive; accept că există mereu; dar aceasta nu mai presupune că şi faptele, stările de lucruri există astfel. Acum, faptele, la rândul lor, au raporturi esenţiale cu lumea în care există; scoase din ea şi puse în altele – ele însele se schimbă; sunt *relative* la lumea în care sunt împinse. Nu voi insista aici asupra acestei chestiuni. Mai pe larg ea e tratată în *Realitate şi practică socială*, Editura Politică, Bucureşti, 1989, în special la paginile 111-112; 117-119.

pentru a produce o atare versiune a argumentului ontologic. În *Încheierea* lucrării voi încerca să împlinesc acest proiect*.

Să revenim însă la ideea de actualitate. Am caracterizat actualitatea unei lumi ca o funcție specifică ei, în raport cu celelalte lumi; dar să ne gândim la următoarea situație: în *w* avem imaginea unei lumi *w'*. Lumea *w'* e într-atât de bogată încât în interiorul ei se pot reconstrui, *în întregul lor***, celelalte lumi Față de aceste lumi, care există în *w*, lumea *w'* are – de asemenea – un dublu statut: ea este principiul lor, acel ceva care le face să existe; în același timp, ea este una dintre lumile care există o dată cu celelalte, în *w'*. Așadar, statutul lui *w'* este și el reflexiv. În raport cu acele lumi care există în *w*, *w'* funcționează ca *lumea actuală*. Cum *w'* este în fond oricare, înseamnă că orice lume poate funcționa (și, realmente și funcționează, pentru că fiecare poate fi construită ca suficient de bogată) ca lumea actuală. Într-un sens, bazându-ne pe această observație, vom putea spune că „actual" este un termen indexical. Mai mult, să zicem că în *w'* există o lume *w''*; la rândul ei, și aceasta va fi atât de bogată încât să cuprindă în ea lumi întregi și relații între acestea – și să fie, în raport cu acelea, lumea actuală ș.a.m.d.

Mai întâi, lumea *w'* și, la fel, *w''* etc., există în *w*; în *w* putem spune despre *w'* că funcționează ca lumea actuală într-un anume context. Orice aserțiune pe care o facem despre orice lume noi o facem din interiorul lui *w*: chiar și despre *w* nu putem vorbi decât din ea; nu dinafara ei. Actualitatea „specială" a lui *w* stă, în esență, în aceea că ea întemeiază teza că nu ne situăm vreodată pe o poziție absolută („absolut" însemnând: „din punctul de vedere al nici unei lumi posibile, nici măcar al lui *w*"). O reconstrucție a intuiției fundamentale a actualistului, că lumea e tot ce există – aceasta e rezultatul atins aici. E vorba însă de un actualism modal:

---

* În lucrarea citată în nota anterioară am încercat să construiesc structuri semantice capabile să dea seamă de această nouă versiune a argumentului ontologic, pe care le-am aplicat în alte contexte cu caracter reflexiv: în analiza teoriei marxiene a relațiilor bănești, a teoriei lui Marx cu privire la locul producției materiale în viața socială.

** În acest sens, reflectarea este un *concept macrologic*.

lumea e tot ceea ce există, în acest „tot" incluzându-se toate celelalte lumi posibile, cu toate cele ce se petrec în ele. Să reținem acest lucru, asupra căruia vom reveni.

În al doilea rând, privilegierea lui *w* se exprimă și într-un alt sens: de fapt, *w* este într-atât de bogată încât nici o altă lume nu poate să o întreacă sub acest aspect; imaginile în ea ale lui *w'*, *w''* etc., cuprind *tot* ce se cuprinde în acelea. Pe de altă parte, *tot* atât de bogate cât *w* sunt și celelalte lumi: dacă *w'* reflectă adecvat pe *w*, atunci lumea *w'*, bunăoară, spune în interiorul său despre *w* tot ceea ce realmente spune *w*. Însă de aici nu decurge că actualitatea lui *w* nu e nimic altceva în plus față de actualitatea lui *w'*. Dimpotrivă: *w* definește ceea ce poate fi spus; numai pentru că *w* este actuală – funcționează ca actuală – pot funcționa astfel (în contextul căruia îi dau naștere și pe care îl păstoresc) și lumile care există în *w**.

---

* Ar mai trebui spus următorul lucru. Lumile posibile au fost caracterizate prin ideea de reflexivitate, deci prin aceea că, pe de o parte, fiecare lume e una dintre nenumăratele lumi; apoi că, pe de altă parte, fiecare lume posibilă poate da seamă de toate celelalte. Împreună, cele două condiții fac din lumile posibile entități ontice fundamentale. În general, în ontologie entitățile care au fost considerate ca exemplificând reflexivitatea au fost *indivizii*, obiectele individuale. Statutul lor reflexiv stă în aceea că, pe de o parte, ei sunt itemi particulari, alcătuind o largă categorie de itemi de același fel; pe de alta, ei exprimă esențial și prescurtat întreaga existență. De aceea, a ști ce este existența înseamnă a ști ce sunt indivizii. Problema cu această abordare este că nu poate fi indicat, decât în cazuri cu totul deosebite, un item (un obiect) care să funcționeze reflexiv, în sensul în care funcționează astfel, bunăoară, lumea actuală, nous-ul anaxagoric ori Logosul întrupat în lumea oamenilor, potrivit creștinismului. O a doua problemă cu indivizii este că cea de-a doua condiție constitutivă reflexivității nu poate fi construită în cazul lor cu ajutorul ideei de reflectare (excepție: neoplatonicul principiu după care „toate lucrurile

e) *Logica lumilor posibile*

Însă din discuțiile de mai sus răsar imediat câteva nedumeriri: Sunt lumile posibile efective? Și: este o lume *w* aceeași cu imaginea sa în *w''*, altfel zis: putem trans-identifica lumile posibile? Le voi aborda pe rând.

(i) *Sunt lumile posibile efective*? În chestiuni delicate precum e cea pe care o cercetăm aici, semnalele de avertizare sunt binevenite. Concluzia pe care vreau să o indic acum – și, cu părere de rău, mărturisesc că până în prezent, nu am făcut aproape nimic împotriva ei, ba chiar, prin formulări foarte imprudente, nu știu de nu cumva am alimentat-o – e următoarea. Să considerăm condiția:

În *w*, *X*.

Ea ne spune că, în *w*, propoziția *X* este adevărată. Acum, potrivit condițiilor de adevăr, o propoziție *X* este adevărată într-o lume posibilă dacă (și numai dacă) faptul pe care îl exprimă *X* are loc în acea lume posibilă. În *w* propoziția „Socrate este filosof" e adevărată dacă (și numai dacă) în *w* are loc faptul că Socrate este filosof. Să trecem însă la o condiție de forma:

În *w*, *w'X*.

Ea ne spune că, în *w*, propoziția *w'X* este adevărată. Potrivit condițiilor de adevăr, *w'X* e adevărată în *w* dacă (și numai dacă) faptul – *modal* – pe care îl exprimă această propoziție are loc în *w*. Bunăoară, propoziția „Socrate este filosof în *w*'este adevărată în *w* dacă (și numai dacă) în *w* are loc faptul *modal* că Socrate este filosof în *w'*.

Ca întotdeauna atunci când avem în vedere chestiuni semantice se cuvine să subliniem cum diferă această abordare de cea sintactică. Să pornim de la sugestia, menționată în paragraful anterior, că – pentru a revendica în chip veritabil ideea de perihoreză a lumilor posibile – trebuie să admitem o infinită bogăție în adâncime a acestora: în orice lume vom avea imagini de lumi posibile, imagini de imagini, imagini de imagini de imagini de

---

sunt în toate", ori monadele leibniziene, care oglindesc și ele întregul univers).

lumi posibile, şi aşa mai departe, la infinit. Cu aceasta, perihoreza e garantată, este posibil – în chip veritabil, simultan şi în sensuri la fel de puternice – ca *w'* să existe în *w*, iar *w* să existe în *w'*; iar împreună cu perihoreza e garantată şi ideea că atunci când vorbim despre o lume *w'* ca existentă într-o alta *w*, putem vorbi despre *w'* ca întreg.

E acum momentul să formulăm mai precis ideea că această succesiune de imagini de imagini de imagini ... de lumi posibile merge până la infinit. Fiindcă exprimarea e vagă şi s-ar putea să ne inducă în eroare. Spunem, deci, că o lume *w* reflectă adecvat o altă lume *w'* atunci când, *oricare* ar fi propoziţia *X*, *X* e adevărată în *w'* dacă (şi numai dacă) în *w* e adevărat că *X* e adevărat în *w'*. Aşadar:

(R) *w* reflectă adevărat pe *w* dacă şi numai dacă $w'X \equiv ww'X$ pentru orice *X*.

Să fim atenţi aici şi să menţionăm explicit următorul lucru: pentru a scrie definiens-ul din (R) trebuie să apelăm la un limbaj în care să putem construi *toate* propoziţiile de care avem nevoie. Şi anume: dacă *X* e o propoziţie, iar *w* este (nume pentru) o lume, atunci *wX* este o propoziţie (care, potrivit celor zise mai sus, denotă faptul că în *w* are loc faptul (denotat de *X*). S-ar părea că în chiar acest loc apar dificultăţile. Căci, pentru a determina dacă două lumi posibile *w* şi *w'* satisfac definiţia (R), trebuie să considerăm orice propoziţie *X*. Or, întrucât pentru orice *X* suntem forţaţi, potrivit lui (R), să lucrăm cu *wX*, deci cu o expresie mai complicată, ar părea să decurgă că trebuie să acceptăm propoziţii de forma

$w_1w_2w_3...X$

unde şirul de nume de lumi posibile din faţa expresiei *X* este *infinit* de lung. Fiindcă numai aşa am putea să spunem cum, pentru orice propoziţie *X*, *w* reflectă corect dacă aceasta este adevărată în *w'*. Ar rezulta că avem nevoie, pentru a da seamă de perihoreza lumilor posibile, de un limbaj ale cărui expresii să fie infinit de lungi (şi, prin chiar aceasta, am ieşi în afara ariei desţelenite prin logica standard, care nu admite decât expresii finite ca lungime).

Un atare raţionament este însă greşit. Tot ceea ce ne constrânge definiţia (R) e să admitem că, pentru orice propoziţie *X*, oricât de lungă ar fi aceasta, trebuie să considerăm una încă şi mai

lungă. Dar, desigur, dacă cea de la care pornim e finită, şi rezultatul prefixării ei (potrivit regulii, formulate aici, de construire a formulelor) cu un nume de lume posibilă e tot o propoziție finit de lungă.

Cu un termen împrumutat de la Petrus Hispanus, vom putea spune că numai într-un sens *sincategorematic* e nevoie de propoziții de lungime infinită. Să ne gândim, într-adevăr, la următoarea analogie: despre mulțimea numerelor naturale zicem că este infinită. Dar această susținere se poate face în două feluri:

a) *sincategorematic*, în sensul că, oricât de mare ar fi un număr natural, putem arăta că în mulțimea numerelor naturale se cuprinde un număr natural încă şi mai mare;

b) *categorematic*, în sensul că mulțimea numerelor naturale are un număr infinit de elemente.

Sugestia mea este că definiția (R) nu ne constrânge să admitem într-un sens categorematic, ci numai într-unul sincategorematic că propozițiile care trebuie considerate sunt infinite; prin urmare, nu e necesar să admitem că unele propoziții sunt infinit de lungi, ci că, oricât de lungă ar fi o propoziție, trebuie să considerăm o alta încă şi mai lungă.

O ultimă observație în acest loc: definiția (R) este, de fapt, incorect formulată. Definiens-ul spune că lumea w reflectă adecvat pe w'. Dar e această reflectare una absolut adecvată? În spiritul semanticii, răspunsul este în mod evident negativ. Căci w reflectă, adecvat sau nu, pe w' *într-o altă lume* w'' (care, sigur, poate fi chiar w sau w'!). Aşadar, mai corect, (R) va trebui scrisă astfel:

(R') w reflectă adecvat pe w' dacă şi numai dacă în w'': $w'X \equiv ww'X$, pentru orice X.

Prin mijloacele lui (R'), raporturile discutate apar acum ca interioare unei lumi w''. Nu e aici locul să argumentez cum (R') înlătură putința interpretărilor pe care nu avem capacitatea de a le distinge de cea standard, intenționată.

Dar trebuie să menționez un alt aspect. Spre deosebire de (R), definiția (R') ne constrânge, cred, să atingem infinitul în sens *categorematic*. Dar nu, desigur, în sensul că va trebui să admitem propoziții infinit de lungi, ci în altul: în felul în care funcționează lumea w'', trebuie să presupunem că ea are în fața-i o privelişte

încheiată; nu foarte precis formulat, ea trebuie să-şi poată contempla întreaga împărăţie. Nu doar să vadă că, dincolo de acel munte sau acel fluviu ea se întinde mai departe, deci nu doar în chip sincategorematic, ci şi în sensul că ea va vedea hotarele autorităţii sale. Dar, pe de altă parte, acest infinit, relativ la care se desfăşoară totul (= relativ la care se constituie imaginile de lumi, imaginile de imagini de lumi etc.; altfel zis, se instituie perihoreza), nu este unul *atins*. Nici de aici încolo nu admitem o infinitate efectivă în adâncime de imagini de imagini de imagini... de lumi; dar această infinitate trebuie să o luăm ca fiind dată sub *w''*, atunci când zicem: „în *w''*...".

Acest infinit este, aşadar, pe de o parte, unul deja constituit; căci altfel nu am mai putea spune: în *w''*,... – în sensul că în *w''* se întâmplă tot ce avem de zis. Şi, pe de o parte, acest infinit e numai *de atins*, dar niciodată atins. Căci – iar lucrul acesta l-am formulat de nenumărate ori până acum – în semantica pe care am construit-o aici trebuie:

1) să admitem un context (= o lume) sub care (= în care) se desfăşoară totul; şi

2) să admitem că nu putem niciodată să părăsim acest context, să trecem dincolo de el, să îl eliminăm şi să ne punem pe poziţia ochiului divin*.

Consecinţa care decurge de aici *pentru genul de conceptualizare teoretică practicată în acest paragraf* este, cred, următoarea: lumile posibile – sub condiţia perihorezei – nu pot fi tratate drept construcţii efective, ci doar ca având *valoare regulativă*.

Speranţa ca *lumea ca totalitate* să fie un concept despre un obiect, speranţă pe care o salutasem în capitolul anterior, poate abia acum să fie privită în faţă. Vom accepta pe de o parte (oarecum resemnaţi), că suntem constrânşi în diverse moduri să

---

* În *Realitate şi practică socială* formulam această cerinţă astfel: nu putem trece de la: în *w*, *X*, la: are loc *wX*, fără a menţiona *în raport cu cine* are loc acest *wX*. În (R'), expresia „în *w''*, ..." exprimă reazemul care nu poate fi neglijat. Totul se desfăşoară în raport cu ceva.

trasăm distincția dintre: 1) totalitatea existențelor dintr-o lume; și 2) acele existente ca totalitate*. Iar această distincție, așa cum s-a văzut, ne-a condus la admiterea faptului că lumea este pentru noi un *ideal regulativ*, în sensul kantian. Pe de altă parte însă, – și pe acest loc se află tăria poziției filosofice pe care o susțin, spre deosebire de alte conceptualizări ale acestei situații – lumea nu funcționează numai ca ideal regulativ, ci și constitutiv**: ea este una dintre lumile-obiecte pe care le manevrăm[21].

Interludiu despre argumentul ontologic la Plantinga. În versiunea lui A. Plantinga a argumentului ontologic *faptele modale sunt folosite în chip esențial.* Poate tocmai acest apel la fapte de un gen special exprimă semnificația cea mai mare pe plan filosofic a reconstrucției lui Plantinga. Desigur, aici e vorba de a interpreta poziția susținută de el; pentru Plantinga, apelul este nu la fapte modale, ci la proprietăți de un anumit fel. Însă aici s-a admis, implicit, că scopurile pentru care au fost introduse aici proprietăți pot fi satisfăcute și altfel, anume cu ajutorul faptelor modale. Mai mult, această a doua strategie îmi pare: 1) mai economică „ontologic": nu postulează atât de multe feluri de entități misterioase, intensionale precum „proprietățile esențiale"***; 2) mai intuitivă; 3) mai generală; și 4) mai puternică.

În cauză este premisa centrală a argumentului anselmian în varianta sa modală: „Existența lui Dumnezeu în realitate este conceptibilă". În cea mai elaborată formă pe care i-o dă Plantinga, ea devine:

(42) Există o lume posibilă *w* în care proprietatea a avea mărime maximă este exemplificată.

---

* E tocmai ceea ce am repetat anterior cu insistență: lumile posibile trebuie luate ca primitive.

** Este iarăși vorba de funcționarea ei reflexivă. Paradigmatic, o entitate care funcționează într-un atare registru este *planta originară* a lui Goethe: aceasta este atât *modelul arhetipal* al plantei, cât și un obiect căruia îi convine existența empirică, pe care deci o putem căuta aici și acolo ca *fenomen.*

*** Haecceitățile, ca proprietăți esențiale de un anumit fel, sunt și ele luate ca dispensabile.

Reamintesc că proprietatea „a avea mărime maximă" e definită prin: a fi desăvârşit în orice lume *w'*. Atunci vom putea scrie mai departe:

(42a) Există *w* astfel încât există un obiect *x* şi în *w* este adevărat că în orice lume *w'* obiectul *x* este desăvârşit.

Să reflectăm puţin asupra condiţiei: în *w* este adevărat că, în orice lume *w'*, *x* este desăvârşit. Aici avem un fapt modal, anume de forma: *ww'D(x)*, pentru orice *w'* (aici *D(x)* înseamnă: *x* este desăvârşit). În fond, (42a) poate fi formulată, apelând la cuantificatori (asupra lumilor posibile şi asupra obiectelor din ele) astfel:

(42b) $(\exists w)w(\exists x)(\forall w')w'D(x)$

Intenţia lui Plantinga este să tragă de aici concluzia:

(45) Proprietatea de a avea mărime maximă este exemplificată în orice lume.

Ţinând cont de definiţia acceptată pentru „a avea mărime maximă", rezultă că ceea ce se vrea probat este:

(45a) $(\exists x)(\forall w)w(\forall w')w'D(x)$.

Pentru a realiza acest lucru, Plantinga apelează la principiul modal* că o proprietate modală, precum „a avea mărime maximă", nu variază de la o lume la alta. Ce înseamnă însă aceasta? Să lăsăm deoparte cuantificatorii $(\exists x)$ şi $(\forall w')$**. Se observă că ceea ce vrea Plantinga este să treacă de la *ww'D(x)*, pentru un oarecare *w*, la *ww'D*(x), pentru orice *w*. La prima vedere, pare imposibil; nu e însă deloc aşa, dacă admitem că orice lume posibilă reflectă adecvat orice altă lume, că, deci, imaginea pe care şi-o face o lume *w* despre o alta *w'* este întotdeauna corectă (în esenţă, acesta e pricipiul modal al lui S5). Aceasta înseamnă că în *w* este adevărat că *D(x)* e adevărat în *w'* (= că în *w'* e adevărat că obiectul este desăvârşit) dacă şi numai dacă realmente în *w'* e adevărat că *D(x)*. Adică: $ww'D(x) \equiv w'D(x)$. Aşadar, putem trece de la

(42c) *ww'D(x)* la

(45b) *w'D(x)*.

---

* Al sistemului modal S5.

** Că lucrul acesta e posibil e o consecinţă a admiterii posibilităţii trans-identificării (cf. mai jos).

Acum fie o lume oarecare w''. Să presupunem că w'' își formează o imagine despre w'. Această imagine va fi, la rândul ei, adecvată, prin urmare vom avea și: $w'D(x) \equiv w''w'D(x)$. De aici, ținând cont de (45b), obținem

(45c) $w''w'D(x)$

valabilă pentru orice w''. Apoi, introducând din nou cuantificatorii eliminați, se obține imediat (45a) – q.e.d.

Cred că argumentul modal, în varianta lui Plantinga, nu este logic valid. Aceasta pentru că: 1) trecerea de la (42) la (45) nu e logic validă; 2) însăși premisă (42) e chestionabilă, întrucât formularea ei încorporează asumpții care nu pot fi susținute.

De ce nu este validă trecerea de la (42) la (45)? Evident, aici am în vedere replicile acestora – (42a) și (45a). Suspiciunea primă o provoacă principiul că orice lume reflectă, oglindește adecvat orice altă lume; trecerea care ne interesează presupune valabilitatea acestui principiu. În ce mă privește, cred că, într-un sens, acest principiu trebuie păstrat*. El trebuie păstrat în sensul că lumea posibilă care funcționează ca lume actuală trebuie să fie „atotștiutoare". Dar, dacă e așa, atunci în raționamentul nostru e obligatoriu să păstrăm constant contextul în care îl desfășurăm. În trecerea de la (42a) la (42b) ne situăm *în interiorul* unei anumite lumi w; presupunem că ea este „atotștiutoare", așadar atunci când am asertat: $ww'D(x) \equiv w'D(x)$, nu puteam face aceasta într-un sens absolut, ci numai *în* w; deci, în w cel mult este adevărat că $ww'D(x) \equiv w'D(x)$. Să notăm totuși că atunci când spunem că „w este atotștiutoare" se cere doar ca w să știe ce se întâmplă în anumite părți – cele *nemodale*, descrise cu ajutorul unor predicate nemodale cum ar fi „a fi desăvârșit" – ale lumilor. Dar, în trecerea de la (45b) la (45a), se presupune că o altă lume, anume w' (care în fond e oarecare) este atotștiutoare, deci că în w' avem $w'D(x) \equiv w''w'D(x)$. Or, nu e permis ca o dată să raționăm în w, altă dată în w''. Dacă, totuși, vrem să păstrăm putința de a trece de la (42a) la (45a) , va fi nevoie să admitem că $w'D(x) \equiv w''w'D(x)$ e adevărată în w'' și că această susținere, ca întreg, e adevărată în w – dar

* Trebuie – într-un anume sens – să păstrăm, deci, intuiția filosofilor că sistemul modal S5 este fundamental.

atunci nu vom mai putea conchide, în w, din $w'D(x)$ şi $w''w'D(x) \equiv w''w'D(x)$ la propoziţia (45c)*. S-ar putea sugera totuşi altceva – că în ambii paşi ai demonstraţiei ne-am găsit în w, deci, $w'D(x) \equiv w''w'D(x)$ e adevărată de la bun început în w. Numai că acum trebuie să presupunem nu doar că w este „atotştiutoare", ci şi că e astfel orice lume care există în ea.

Să presupunem totuşi că este aşa. Însă nici acum nu putem trage concluzia dorită. Iar motivele sunt legate de felul – deficitar, cred – în care e concepută premisa (42b). Dacă o interpretăm în sensul că în lumea w (= cea actuală) există un obiect care are mărime maximală, atunci intrăm în cerc vicios, căci se presupune că acel obiect este deja actual. Premisa ar trebui atunci să aibă forma:

(42d) În lumea w'', $w\ \exists((x)(\forall w')w'D(x)$, pentru un w.

În acest caz, lumea w''' va fi actuală şi „atotştiutoare". Dar trebuie, de asemenea, să presupunem că şi w, care există în w''', e astfel. Chiar dacă e aşa, nu vom obţine însă că în w''' e adevărat (45a): $(\exists x)(\forall w)w(\forall w')w'D(x)$ – ceea ce ar face ca argumentul să fie valid (deşi sub atâtea supoziţii despre cum se comportă lumile care există în cea actuală – în w'''!) – ci altceva

(45d) În lumea w''', $w(\exists x)(\forall w'')w''(\forall w')w'D(x)$ pentru un w. adică

(45d) În lumea w''' e adevărat că în lumea w e adevărat (45a).

Se obţine, deci, că acel x care are mărime maximă există în una din lumile care există în cea actuală, nu însă că există şi în cea *actuală*. Or, argumentul voia să probeze tocmai acest lucru[22].

(iii) *Putem trans-identifica lumile posibile*? Răspuns: şi da, şi nu – depinde în ce context. În raport cu lumea actuală (reamintesc: dacă totul se desfăşoară în w, atunci aceasta e actuală; dacă raţionăm despre ce se întâmplă într-o lume w' care există în w şi dacă nu ne interesează decât ce se întâmplă în w', atunci aceasta va funcţiona ca actuală), putem face trans-identificări. De pildă, să presupunem că lumea w', care în lumea actuală w este aşa-şi-aşa, e reflectată în w'' ca fiind altfel, şi anume aşa cum în lumea actuală

---

* Pentru că din $w''(w'D(x) \equiv w''w'D(x))$ obţinem $w''w'D(x) \equiv w''w'D(x)$ şi nu ştim dacă avem de asemenea $w'D(x) \equiv w''w''w'D(x)$.

este lumea *w''*. Dar putem spune că este vorba despre aceeași lume, reflectată altfel, pentru că, deși *w''* nu o vede pe *w'* ca fiind așa cum este „în realitate", adică așa cum o vede *w*, totuși, din perspectiva lui *w* lumea pe care *w''* o reflectă ca fiind *w''* este *w'*. Câtă vreme rămânem în cadrul lui *w*, noi putem spune cum se metamorfozează în diverse lumi *această* lume, care este așa-și-așa.

Dar dacă ne situăm pe poziția lui *w''*, ca lume care există în *w*, situația se schimbă. Nu avem, din punctul de vedere al lui *w''*, cum să raportăm pe *w'* la *w'''* și să zicem că *w'* este *w'''*. Căci putem spune acest lucru numai dacă ieșim din *w''* și, din interiorul lui *w*, susținem așa ceva. Că *w'* este *w'''* are sens să spunem numai relativ la *w*. Desigur, dacă *w''* ar reflecta adecvat pe *w*, atunci în *w''* am putea zice de asemenea că: *w'* este ceea ce din punctul de vedere al lui *w* este *w'''*. Deci nici acum nu se poate afirma, din *w''*, că *w' este w''*, adică din *w''* nu are sens să îl trans-identificăm pe *w'* cu *w'''*.

Situația se prezintă asemănător și atunci când vrem să trans-identificăm obiecte. În raport cu lumea actuală, aceasta nu e o problemă: căci ceea ce facem atunci când zicem că un obiect anumit există într-o altă lume este să spunem, din perspectiva lumii actuale, ce s-ar întâmpla cu *el* într-o altă situație. Când zicem: „Socrate ar fi putut fi comandant de oști", afirmăm că în lumea actuală e adevărată propoziția: „Există o lume *w'* în care Socrate e comandant de oști"; aceasta e adevărată în *w* când în *w* e adevărată propoziția „În *w'* e adevărat că Socrate e comandant de oști", pentru un *w'* oarecare. Dar nu e nici o problemă să trans-identificăm pe *Socrate*, cel despre care în lumea actuală *w* afirmăm: „Socrate este filosof" cu acel individ din *w'*. Problema ar apărea dacă lumile *w* și *w* ar fi separate între ele. Dar nu e așa: *w'* există în *w* și afirmația din *w'* despre Socrate este făcută, la fel ca și cealaltă, tot în *w*!

Se păstrează în această semantică distincția *de dicto/de re*? Să luăm următorul exemplu. Avem două propoziții, prima *de re*, a doua *de dicto*:

1) Numărul la care mă gândesc acum este în chip necesar prim.

2) Este necesar ca numărul la care mă gândesc acum să fie prim.

Dacă eu realmente mă gândesc acum la numărul 7, atunci (1) e adevărată; în schimb, (2) nu e aşa, pentru că de bună seamă că acum m-aş fi putut gândi la altceva. Să traducem acum cele două propoziţii în semantica expusă în paragraful de faţă. Voi nota $G(...)$ pentru „mă gândesc acum la ..." şi $P(...)$ pentru „.... este prim". Acum iată traducerile:

(1a) În w este adevărat că: $G(x) . (\forall w')w'P(x)$

(2a) În w este adevărat că: $(\forall w')w'(G(x) . P(x))$.

Dacă înlocuim în ele pe „x" cu „7", atunci din (2b) (care rezultă prin substituţie din cea de-a doua) va fi deductibilă (1b) (rezultatul substituţiei în prima). Într-adevăr,

(2b) $(\forall w')w' (G(7) . P(7))$

este echivalentă cu:

(2c) $(\forall w')w'G(7) . (\forall w')w'P(7)$.

Acum, din $(\forall w')wG(7)$ deducem prin instanţiere $wG(7)$. Dar, cum ştim că w este atotştiutoare, în w e adevărat că $w'G(7) \equiv G(7)$. De aici şi din (2c) decurge imediat

(1b) $G(7) . (\forall w')w'P(7)$ – q.e.d.

Pe de altă parte însă, aşa cum cititorul va putea observa cu uşurinţă, (1b) este adevărată, în timp ce (2b) este falsă. Aşadar, (2) nu decurge din (1) – deci cele două propoziţii sunt diferite.

f) *Existenţa ca predicat*

Fie acum două lumi posibile; cea actuală w şi o a doua w' care diferă de lumea actuală prin faptul că în ea nu Platon, ci Socrate a scris dialogul *Lysis*, iar învăţătorul lui Platon a fost Empedocle. Noi *în w* afirmăm două propoziţii:

(3) În w este adevărat că autorul lui *Lysis* a băut cucută.

(4) În w' este adevărat că învăţătorul lui Platon a băut cucută.

Dacă vom considera că în aceste propoziţii fiecare din cele două descripţii denotă acel obiect pe care îl denotă în lumea actuală, w, atunci (3) este falsă, în timp ce (4) e adevărată. Dar dacă vom considera că în aceste propoziţii fiecare din cele două descripţii denotă acel obiect pe care îl denotă în lumea w', atunci

(3) este adevărată, în timp ce (4) este falsă*. Aşadar, propoziţiile (3) şi (4) sunt *ambigue*: (3), bunăoară, poate fi citită în două feluri:

(3.1) Autorul lui *Lysis* este astfel încât în *w'* el a băut cucută.

(3.2) În *w'* acel om care este autorul lui *Lysis* a băut în *w'* cucută.

Să încercăm să exprimăm ceva mai precis aceste două propoziţii.

Vom pune:

(3.1.a) În *w* este adevărat că $(\exists x)$ ((x = autorul lui *Lysis*) şi *w'*(x a băut cucută))

(3.2.a) În *w* e adevărat că *w'*$(\exists x)$(x = autorului lui *Lysis* şi x a băut cucută)

Se vede aici cu limpezime care e deosebirea dintre cele două propoziţii: prima priveşte ceea ce se întâmplă cu cel care este autorul lui *Lysis* în *w*, a doua ce se întâmplă cu cel care este autorul lui *Lysis* în *w'*. Ca să luăm un exemplu, pentru ca (3.1.a) să fie falsă, e suficient ca „autorul lui *Lysis*" să nu fie în *w* o descripţie veritabilă, adică să nu existe în *w* un şi numai un individ căruia să-i convină aceasta; pentru (3.2.a), aceeaşi condiţie e suficientă de data aceasta însă în raport cu *w'*.

Să luăm însă şi o altă propoziţie:

(5) În *w'* este adevărat că Pegas este un cal cu aripi.

Să presupunem că (5) e adevărată; aici expresia „e adevărată" înseamnă că e adevărată în lumea actuală *w*. Aşadar, vom avea:

(5a) În *w* este adevărată propoziţia *w'*(Pegas este un cal cu aripi).

Problema noastră s-ar putea formula acum astfel: putem conchide de la (5) la

(5b) În *w* este adevărat că $(\exists x)$ ((x = Pegas) şi *w'*(x este un cal cu aripi)).

care se obţine din ea prin generalizarea existenţială? Bănuiesc că dicuţiile *in extenso* realizate pe parcursul lucrării atrag cu uşurinţă atenţia asupra faptului că răspunsul depinde de felul în care construim logica lui „a exista". Am discutat pe larg, în prima parte

* Pentru că în *w'*, să zicem, Empedocle a murit aruncându-se în vulcanul Etna.

a acestei lucrări, două mari tipuri de teorii în acest sens: potrivit celor de primul tip (linia Kant-Frege-Russell), existența nu este un predicat al obiectelor; potrivit celor de al doilea tip, existența este un predicat, dar unul special (ceva mai devreme am menționat poziția lui Plantinga, care consideră că el este unul „esențial"). Ambele tipuri de teorii au în comun ceva: supoziția că este ceva special cu existența (cu propozițiile în care asertăm că anume entități – obiecte, de pildă – există).

Cred că, în străfundurile sale, această supoziție este corectă, cel puțin în măsura în care ea duce la concluzia că logica lui *roşu* e diferită de cea a lui *a exista*. Însă, de obicei, filosofii pesupun ceva mult mai tare: că existența diferă în mod fundamental în logica sa de oricare alt predicat. Acest statut deosebit al existenței le-a părut multor filosofi că ar avea consecințe directe în multe alte investigații. De pildă, am văzut mai devreme că s-a putut argumenta în sensul că putința de a atribui unui obiect o anumită proprietate nu e independentă de faptul că acesta există sau nu. Tot aşa, unii filosofi au sugerat că problema posibilității de a *referi* la obiecte nu trebuie strâns conexată cu cea a existenței. Unele teorii, spre exemplu cele ale lui Russell ori Quine, asumă explicit ca axiomă că nu putem referi decât la ceea ce este. În fundalul lor se înalță către cer sentința lui Parmenide: „nici de cunoscut n-ai putea cunoaşte ce nu e (pentru că nu-i posibil), nici să-l exprimi". De aceea, pentru ele este centrală preocuparea de a găsi mecanisme de a manevra termenii non-referențiali – precum „Pegas" ori „regele actual al Franței" – cărora nu le corespunde nici un obiect în lumea noastră.

Dar această presupunere tare îmi pare greşită. Desigur că, odată comparată cu predicatele obişnuite, precum „roşu", „existența" dezvăluie caracterisitici „logice" pe care nu le împărtăşeşte cu aceasta. Însă diferă ea de *oricare* predicat? Lucrul acesta abia trebuie demonstrat. Ipoteza pe care voi încerca să o susțin în continuare este mult mai slabă. În esență, ea afirmă că *existența nu trebuie să joace un rol atât de special în teoria*

referinței[*]. Desigur, termenul „a exista" are un comportament logic deosebit de cel al multor predicate; dar că este așa – aceasta trebuie să fie numai o teoremă a teoriei referinței, nicidecum un principiu al posibilității ei. Prin urmare, acel statut care va fi atribuit existenței va trebui să fie atribuit și altor predicate. Și, în fond, cred că realmente există și alte predicate care se conformează unei aceleiași logici. Cred că numai dacă admitem această ultimă afirmație vom reuși într-adevăr să facem plauzibilă susținerea că teoriile referinței nu trebuie să depindă de teoria existenței. Voi desemna ca *reflexiv* statutul logic al unor atare predicate, între care se află existența[**].

Mai devreme am zis că „actual" este, de asemenea, un termen reflexiv. Alți termeni reflexivi sunt „adevărat", „heterologic" (predicatul russellian care a născut un paradox în teoria mulțimilor) etc. Pentru ca un termen care denotă un item dintr-o anumită colecție să fie reflexiv, e necesar să fie îndeplinite două condiții. Le repet:

1) acel item denotat să poată fi tratat ca fiind la fel ca ceilalți itemi ai colecției, alături de ei; dar

2) el trebuie să dea seamă de toți ceilalți itemi, să poată lua asupra lui – metaforic zicând – întreaga lor „pătimire".

Am văzut că temenul „actual" e reflexiv, în sensul că *lumea actuală*, pe care o denotă, funcționează sub zarea celor două condiții.

---

[*] Argumentarea în acest sens poate fi realizată pe diverse căi. Alternativ celei indicate aici s-ar putea încerca să se pornească de la axiome *neparmenidiene*. Am testat această cale în prima parte a acestei lucrări.

[**] Cf. și *Realitate și practică socială*, p. 270, nota 49; tot acolo această idee a fost formulată, în contextul interpretării realiste a cunoașterii, în felul următor: realismul nu trebuie legat de ideea păstrării trans-teoretice a referinței, ci de cea a păstrării intenției de a referi la ceva; trebuie să putem da seamă din perspectivă teoretică nu de faptul că ceva există, ci de acela că intenționăm să vorbim despre ceva ca existent (pp. 173, 177).

Dar şi „există" este astfel: într-adevăr, *proprietatea* pe care o denotă trebuie să poată fi, mai întâi, o proprietate. E drept, ea are anumite caracteristici: este cea mai largă proprietate şi, după Plantinga, este o proprietate necesară. Am avut mai înainte prilejul să menţionez că unii filosofi au cugetat că aceste caracteristici sunt suficient de speciale pentru a-i asigura existenţei statutul cu totul remarcabil care i s-a ataşat. Părerea mea este că, dimpotrivă, ele fac doar ca existenţa să fie proprietate *alături* de celelalte; ele nu îi asigură însă o logică aparte; mai mult, ele nu sunt relevante din punct de vedere logic. De pildă: avem proprietăţi tot mai largi: om, mamifer, animal, fiinţă vie, obiect material. Dacă acum admitem că x există dacă şi numai dacă x este obiect, am construit pe „există" ca cel mai larg predicat. (Atenţie: prin aceasta nu am identificat între ele două proprietăţi – proprietatea a fi obiect şi proprietatea a exista. Cele două proprietăţi sunt entităţi intensionale; ceea ce s-a sugerat aici a fost să se accepte că ele au aceeaşi extensiune în lumea actuală). Dar, astfel construit, „există" e doar predicatul cel mai larg într-o ierarhie – şi nu avem motive să presupunem că elementul ultim al ierarhiei este deosebit ca *natură* de celelalte, să zicem de predicatele a fi om ori a fi mamifer. Însă, astfel construit, „există" este în aceeaşi ierarhie cu celelalte predicate, e unul dintre ele.

Aşadar, dacă existenţa este cel mai larg predicat pe care ceva îl poate avea într-o lume, înseamnă că e adevărat că, pentru orice lume posibilă w,

(6) În w: $(\forall x)$(x există)

Dar ne putem întreba încă dacă am putea conchide de aici că:

(7) În w: $w'(\forall x)$(x există)

Să zăbovim aici o clipă. Problema este următoarea: cum interpretăm cuantificatorii $(\forall x)$ şi $(\exists x)$? În capitolul anterior arătasem că ei pot fi interpretaţi în două feluri, actualist şi posibilist. Să ne oprim la (7): dacă interpretăm pe $(\forall x)$ în chip actualist, înseamnă că vorbim despre toate obiectele care există în w'; atunci $w'(\forall x)$(x există) ar fi întotdeauna adevărată. Dar, dacă interpretăm pe w în chip posibilist, atunci $w'(\forall x)$(x există) spune că în w' există toate obiectele posibile (şi cele care există în w', în w''

etc.); dacă ar fi adevărat în *w* că *w''*(*a* există), atunci potrivit acestei interpretări, *a* va exista în *w'*, dacă (7) e acceptată.

Caracteristica de căpătâi a cadrului semantic schițat aici este că orice raport, orice relație exterioară lumilor posibile poate fi interiorizată, privită ca *interioară* lumii actuale*. Din acest motiv, în raport cu lumea actuală, nimic nu mai poate fi exterior; dacă $\forall x$ ar fi un cuantificator posibilist, ar însemna că trebuie să luăm în seamă ceva aflat în afara hotarelor acestei lumi. Aşadar, $(\forall x)$ nu poate fi decât actualist (în raport cu lumea actuală!); când afirm o propoziție precum (6), eu spun: tot ce există este ceea ce există în *w*, lumea actuală. Să ne amintim însă că toate celelalte lumi există în *w*; tot ce afirmăm despre ele afirmăm *în interiorul* lui *w*. De aceea, în raport cu toate celelalte lumi când folosim cuantificatorul $(\forall x)$, acesta trebuie să funcționeze ca posibilist. Putem formula, de aceea, susținerea că în *w'* nu există unele obiecte actual existente astfel:

(8a) În *w*: $(\exists x)w' \neg$ (*x* există).

Cuantificatorul $(\exists x)$ privește obiectele din *w*.

Orice lume din *w* funcționează însă, în raport cu ceea ce se întâmplă în interiorul ei, ca *lume actuală*. De aceea, atunci când avem în fața noastră o propoziție precum (7), putem zice: cuantificatorul este actualist relativ la *w'* și, de aceea, (7) este adevărată. Marea diferență dintre (7) și (8a) este că în prima avem o modalitate *de dicto* (cuantificatorul privește ce se petrece în interiorul lumii *w'*), în timp ce în (8a) modalitatea este *de re* (cuantificatorul se aplică unei expresii care conține numele unei lumi). Aşadar: întotdeauna într-o modalitate *de dicto* în raport cu o lume *w'* cuantificatorul este actualist în raport cu acea lume; iar într-o modalitate *de re* în raport cu *w'* cuantificatorul este posibilist în raport cu *w'*.

---

* Acesta e un motiv pentru a susține că în raport cu lumea actuală dispare distincția *despre/în*; dar ea poate fi reconstruită în interiorul acestei lumi, privitor la celelalte. Cf. mai jos pentru această chestiune: voi argumenta că distincția este semnificativă și în raport cu lumea actuală, atunci când tratăm chestiunea existenței.

Acum să ne întoarcem la cea mai teribilă provocare la adresa semanticii lumilor posibile: cum tratăm propoziția „Sunt lucruri care nu există"? Primul lucru care trebuie spus este că aceasta va fi cercetată relativ la lumea actuală, *w*. Ea afirmă, în acest cadru, că unele lucruri nu există în *w*. Or, așa ceva pare imposibil, o dată ce am acceptat că lucrăm cu cuantificatori actualiști.

Chestiunea nu mai este acum aceea de a spune că – folosind cuantificatorii actualiști în raport cu *w* – în o altă lume nu există un anumit obiect, ci de a spune că există obiecte care nu există în *w*. Afirmația noastră trebuie să fie deci despre obiecte din *w* (potrivit interpretării lui $\forall x$, ele toate există). Dar într-un sens, vrem să zicem că ele nu există.

Singura cale ar fi ca aserțiunea de non-existență să fie indirectă. Avem însă un mijloc în acest scop: anume, să spunem nu în interiorul lui *w*, ci *despre w* că acest obiect nu există în *w*. Ideea este cea pe care a dezvoltat-o Plantinga prin trasarea distincției în/despre: un obiect nu există în *w*, dar lucrul acesta nu poate fi spus în interiorul lumii *w*, ci din afara ei, despre ea. În cadrul semantic construit aici, putem, într-un sens indirect, să vobim în interiorul lui *w despre* ce se întâmplă în *w*. Anume, putem deosebi între: în *w*, $\neg$(*x* există), pe de o parte, și: în *w*, că $\neg$(*x* există) e adevărată în *w*, adică: în *w*, *w*$\neg$(*x* există) pe de altă parte. *În w* nu putem zice că *x* nu există; dar *în w* putem spune, *despre w*, că *x* nu există, adică în *w* putem spune: *w*$\neg$(*x* există). În general, deci, dacă *X* e o propoziție, putem deosebi între:

a) în *w*: *X* este adevărată; și

b) în *w*: *wX* este adevărată.

Am susținut mai devreme că lumea actuală este atotștiutoare: ea știe deci tot ce se întâmplă în ea. Dacă, deci, în *w* propoziția *X* este adevărată, atunci *w* știe acest lucru, adică în *w* vom avea și *wX*. Or, dacă noi vrem să trasăm distincția între a spune ceva în o lume și a spune ceva despre o lume, nu mai putem spune că o lume este atotștiutoare: *căci nu mai putem susține că ea știe totul despre ea însăși*. Din faptul că *wX* e adevărată în *w*, nu avem cum să tragem concluzia că *X* e adevărată în *w*. Din perspectiva lui *w* – despre *w* – putem afirma mai multe despre *w* decât poate afirma *w* însăși. Bunăoară, despre *w* putem spune că *x* nu există în ea, putem

spune deci că, în w, $w\neg(x$ există), dar în w nu putem spune că x nu există – aşadar nu avem: în w, x nu există. Aşadar, vom formaliza propoziția „Sunt lucruri care nu există" prin:

(9) În w: $(\exists x)w\neg(x$ există).

Luând în considerare expresia $(\exists x)w\neg(x$ există), cuantificatorul $(\exists x)$ este posibilist relativ la w. Dar, pe de altă parte, având în vedere că totul se petrece în w, în (9) luată ca întreg $(\exists x)$ trebuie să fie actualist. Concluzia care decurge (pe care o voi cerceta mai în amănunțime puțin mai jos) e că o cuantificare posibilistă este, de fapt (= relativ la w), una actualistă, dar într-un sens indirect.

Să notăm că (9) diferă de propoziția: x ar fi putut să nu existe, adică de:

(8b) În w: $(\exists w)w'\neg(x$ există),

dar şi de propoziția: „Sunt lucruri care, deşi nu există, pot să existe", care se formalizează prin:

(9a) În w: $(\exists x)(w\neg(x$ există) şi $(\exists w')w'(x$ există).

O obiecție gravă pare să mineze însă punctul de vedere susținut aici. Să ne întoarcem la propoziția (8a); potrivit regulilor semantice obişnuite, ea va fi adevătată atunci când există un obiect, fie acela y, astfel încât:

(8c) În w: $w'\neg(y$ există).

Dar cu acestea intrăm într-o contradicție, pentru că am acceptat deja pe (7); or, (7) împreună cu (8a) dau:

(8d) În w: $(w'(\forall x)(x$ există) şi $\neg(y$ există))

care se vede uşor că nu este consistentă. Desigur, dificultatea vine din felul în care gândim trecerea de la (8a) la (8c). Mai mult, de fapt problema e următoarea: dacă putem generaliza existențial din

(10a) În w: $w'(x$ are $P)$

la

(10b) În w: $w'(\exists x)(x$ are $P)$

sau şi la

(10c) În w: $(\exists x)w'(x$ are $P)$

(10b) zice că (relativ la w) în w' există un obiect care are P; (10c) zice mai mult: că (în w) există un obiect care în w' are P. Acceptând că orice cuantificator este actualist, desigur că trecerea de la (10a) la (10b) este validă, pentru că se face în interiorul lui w'. Dar putem conchide valid şi de la (10a) la (10c)? Aparent, da – pentru că există următorul raţionament: luăm condiţia $w'(x$ are $P)$ ca fiind de forma: x are P'; atunci nu este nici o problemă să generalizăm existenţial pentru a obţine pe (10c). Aici se face însă următoarea supoziţie: că, atunci când ne referim la x, o facem din perspectiva lui w. Cu alte cuvinte, atunci când afirmăm pe (10a), noi descriem ce se întâmplă în w' din punctul de vedere al lui w.

Când afirmăm pe (10a) sau pe (8c), nu folosim încă nici un cuantificator. Dacă vrem să vorbim din perspectiva lui w despre ce se întâmplă în w', atunci vom cuantifica posibilist relativ la w', peste variabila liberă; dacă vrem să vorbim din interiorul lui w', vom cuantifica actualist*. Să luăm un exemplu: fie propoziţia „Sălbaticul din Filipine vede mingea de tenis din faţa sa". Cuantificând în „exterior", obţinem: „$(\exists x)$(sălbaticul din Filipine vede x în faţa sa)". Acum, noi putem descrie acel x ca fiind mingea de tenis şi conchidem că „Sălbaticul din Filipine vede mingea de tenis din faţa sa". Dar dacă vom cuantifica în „interior" obţinem: „Sălbaticul din Filipine vede că $(\exists x)(x$ este în faţa sa)". Dacă acel om descrie obiectul respectiv bunăoară ca: „nucă de cocos stranie", atunci putem conchide: „Sălbaticul din Filipine vede nuca de cocos stranie din faţa sa", această descriere a situaţiei făcând-o el, nu noi.

Situaţia în care ne găsim acum este asemănătoare; când zicem: în lumea w este adevărat că în w' obiectul x are P, lăsăm o ambiguitate. Într-adevăr, prin aceasta putem zice fie că noi

---

* Pentru a nu îngreuna discuţia, aici am simplificat: de fapt, în locul lui (10a), în care expresia „x" e interpretată ca o variabilă liberă, ar fi trebuit să scriu:

(10a') În w: $w'(a$ are $P)$ unde „a" este o constantă individuală, nu o variabilă.

descriem potrivit lumii *w* lumea *w'*, astfel încât *x* are *P* în *w'*; fie că noi descriem în interiorul lui *w'* pe *x* ca având *P*. Mai general, atunci când zicem: „Imaginea lui *w'* în *w* este așa-și-așa", nu este clar dacă avem în vedere cum descriem din perspectiva lui *w* pe *w'* sau dacă *w'* se descrie singură că este așa-și-așa. Am revenit la deosebirea dintre (3.1) și (3.2): putem descrie un individ ca fiind autorul lui *Lysis* în *w*, și apoi zicem că el face așa-și-așa în *w'*; sau, dimpotrivă îl descriem în *w'* ca fiind autorul lui *Lysis* și zicem apoi, tot în *w'*, că face așa-și-așa. Stă însă în puterile lui *w* să deosebească între 1) descrierea pe care o face ea unui fapt din *w'*; și 2) descrierea aceluiași fapt *din* interiorul lui *w'*? (Desigur, rămâne exigența că putem spune că în cele două cazuri vorbim despre *același* fapt.) Altfel zis, poate discerne *w* între a o descrie pe *w despre* și a o descrie *în*? Am notat mai devreme cum se poate descrie distincția despre/în în cazul lui *w*, al lumii actuale (și, în consecință, pentru orice lume care funcționează ca actuală). Dar ea trebuie reconstruită și în cazul celorlalte lumi, pentru că despre ce se întâmplă în ele vorbim și din perspectiva lor, și din afara lor.

Cred că speranța vine dinspre utilizarea actualistă și, respectiv, posibilistă a cuantificatorilor. Soluția pe care o propun este simplă: ori de câte ori utilizăm cuantificatori posibiliști relativ la o lume, vorbim *despre* acea lume; și, invers, ori de câte ori folosim cuantificatori actualiști relativ la ea, vorbim *în* acea lume.

Intuiția este că o formulă ca $(\exists x)w'$(*x* are *P*) nu este construită *în interiorul* lui *w'*, ci în o altă lume, de obicei în *w*. Că nu este interioară lui *w'* – aceasta a fost recunoscut de toți adepții teoriei lumilor posibile, care au tratat-o ca modalitate *de re*: că este construită în interiorul lui *w* – rezultă numai în cadrele semnatice construite aici. Deși – lucrul acesta este de maximă importanță – adesea folosim, *în* lumea actuală, un *discurs mixt*, și *despre*, și *în* o lume. Că este nevoie să procedăm așa – filosofi ca Plantinga nu au văzut însă. Să ne aplecăm din nou asupra expresiei (8c): În *w*: *w'*¬(*x* există). Intervenția lui *x* în acest loc este ambiguă; dacă descriem *în w'* faptul că *x* nu există, atunci putem conchide:

(8e) În *w'*: *w'*$(\exists x)$¬(*x* există)

care este falsă. Aşadar, şi (8e) ar fi trebuit să fie falsă. Dar dacă descriem acelaşi fapt *despre w'*, obţinem (8a): În *w*: $(\exists x)w'\neg$(*x* există) – care nu e obligatoriu fasă pentru unele lumi posibile. La fel

(8d) În *w*: $w'(\forall x)$((*x* există) şi $\neg$(*y* există))

e contradictorie dacă ce este sub *w'* e înţeles ca descriind *în w'* anumite fapte; dar dacă *y* e descris relativ la *w*, (8d) spune că în *w'* nu există toate obiectele din *w* – ceea ce este întru totul posibil.

Totuşi, cu aceasta nu am dat încă soluţia problemei, pentru că nu am arătat cum, în cadrul semantic construit aici, putem discerne între cele două interpretări. Ce mijloace *formale* avem într-un atare scop? Fie propoziţia:

(8f) În *w*: $(\exists z)w'$($(\forall x)$(*x* există) şi $\neg$(*z* există)).

Este limpede că cuantificatorul $(\exists z)$ priveşte toate obiectele care există în *w*, iar $(\forall x)$ – toate lucrurile care există în *w'*; de aceea, este posibil ca pentru o lume *w'*, (8f) să fie adevărată. Putem folosi regula semantică numită mai sus – $(\exists x)$(*x* are *P*) e adevărată în *w* dacă şi numai dacă pentru un oarecare *y* e adevărat în *w* că *y* are *P* – pentru a conchide că (8f) e adevărată numai dacă e adevărată (8d)? Da – dacă susţinem (informal) că *y* trebuie luat ca descris relativ la *w*, nu la *w'*.

Cu aceasta, aproape că am încheia discutarea existenţei în ipostaza sa de *predicat alături de celelalte predicate*. Mai este totuşi o problemă: am reconstruit deosebirea *despre/în*. Aceasta, să ne amintim, era folositoare lui Plantinga în chestiunea „actualismului serios". Ca poziţie filosofică, actualismul serios pune existenţa de-o parte faţă de celelalte predicate. El susţine că un obiect nu poate avea nici o proprietate dacă nu există; dacă *x* are *P*, atunci *x* există. Dar dacă nu există, el nu are nici o proprietate, nici măcar pe cea a non-existenţei. Pentru că, dacă ar avea-o, atunci – potrivit principiului că *x* are *P* numai dacă *x* există, ar decurge că *x* există, deşi nu există: contradicţie. Formal, putem scrie principiul actualismului serios astfel:

(as) $(\forall x)$(dacă *x* are *P*, atunci *x* există), pentru orice *P*.

Plantinga, așa cum am văzut, încearcă să rezolve dificultatea legată de proprietatea non-existenței apelând la deosebirea *despre/în* și menținând astfel, mai departe, actualismul serios. Cred însă că această poziție filosofică nu este corectă; ea se reazemă pe un rol aparte atribuit existenței. Să încercăm, de aceea, să interpretăm mai atent pe (as). Să presupunem că avem

(as.1) În w: $w'(\forall x)$(dacă x are P, atunci x există).

În w', $(\forall x)$ este actualist, și deci (as.1) e trivial adevărat. Acum să presupunem că P este non-existența. Aici există o dificultate. Pentru a înlocui pe P cu non-existența, înseamnă că trebuie să fi cuantificat asupra lui P. Că e așa se observă din formularea lui (as). Numai că acest cuantificator nu este actualist în raport cu w', ci posibilist. Prin urmare, când descriem proprietățile, vorbim din perspectiva lui w. Avem, prin urmare:

(as.2) În w: $(\forall P)w'(\forall x)$(dacă x are P, atunci x există).

Instanțiind, obținem, ținând cont de cele dovedite mai devreme:

(as.3) În w: $w'(\forall x)$(dacă $w'(x$ are non-existență), atunci x există).

Dacă am vorbi dinspre w, am zice: în orice lume w', dacă un obiect nu există, atunci există; și am privi totuși la această afirmație fără teamă că ne duce în contradicție. Principiul (as.3) evidențiază cu limpezime acest lucru: între faptul că w' spune despre w' că în ea x nu există și faptul că în w' obiectul x există nu are cum să se constituie contradicția*. Dar dacă e așa, atunci putem admite că obiectul x poate avea o proprietate (cea a non-existenței) fără să existe. Actualismul serios nu e așadar revendicat în cadrele semantice apărate aici. Morala care îmi pare că rezultă e următoarea: nu trebuie să privilegiem existența în raport cu celelalte predicate; ea stă alături de ele.

---

* Am văzut că Plantinga deosebea între $\neg$(x există) și x are non-existență; aici nu e necesar să procedăm așa.

Atenție: ceea ce vreau să afirm nu este că principiul (as) este fals (căci, formulat pentru fiecare *P* în parte – deci dacă nu s-ar fi cuantificat peste predicate – el nu spune decât că existența este cel mai larg predicat); ce vreau să afirm este că principiul (as) nu susține poziția actualismului serios, că un obiect nu are nici un predicat în lumile în care nu există.

Notă. Fără a spune explicit, în discuțiile anterioare – în cercetarea distincției în/despre o lume, a cerințelor puse asupra clasei tuturor lumilor posibile admise etc. – am apelat la un principiu filosofic adânc, pe care A.O. Lovejoy, în celebra sa carte *The Great Chain of Being*[23], l-a numit *principiul plenitudinii*. Foarte general vorbind, funcționarea principiului plenitudinii stă în realizarea, împlinirea tuturor posibilităților. Istoria principiului cuprinde, de exemplu, teza lui Toma d'Aquino că Dumnezeu dorește multiplicitatea lucrurilor în tot aceeași măsură în care dorește propria-i perfecțiune; ideea lui Giordano Bruno de pluralitate a lumilor (care asigură împlinirea tuturor posibilităților); teza lui Spinoza că toate ideile lui Dumnezeu trebuie să fie realizate, concepția lui Leibniz potrivit căreia orice posibilitate are un impuls (*conatus*) către realitate, singura constrângere fiind cea de compatibilitate reciprocă (composibilitate) etc. Principiul rațiunii suficiente e cel care fundamentează acest univers împlinit.

Un loc aparte în istoria principiului îl are concepția lui Kant. În *Critica rațiunii pure*[24] el construiește principiul plenitudinii ca o Idee a rațiunii, având o folosire nu constitutivă, ci regulativă. „Rațiunea nu se raportează niciodată direct la un obiect, ci numai la intelect și, prin el, la propria ei folosire empirică, deci nu *creează concepte* (de obiecte), ci numai le *ordonează* și le dă acea unitate pe care ele o pot avea în cea mai mare extindere posibilă a lor". Folosirea regulativă a ideilor transcendentale stă în aceea că ele îndreaptă intelectul către un anumit scop, conferind conceptelor cea mai mare unitate, împreună cu cea mai mare extindere; chiar și când nu pornesc de la realitate, ideile rațiunii asigură sistematicul cunoașterii.

Principiul plenitudinii apare ca *lege a specificării*: în pofida grupării lucrurilor într-un acelaşi gen*, este cerută o diversitate de specii şi subspecii; „şi cum nu există nici o specie care să nu aibă la rândul ei o sferă... raţiunea cere, în toată întinderea ei, ca nici o specie să nu fie considerată în sine ca ultima, căci cum ea este tot un concept care nu conţine în sine decât ceea ce este comun unor lucruri diverse... el trebuie să cuprindă sub el mereu alte concepte, adică subspecii. Această lege a specificării ar putea fi exprimată astfel: *entium varietas non temere esse minuendas*" (varietatea lucrurilor nu trebuie minimalizată) (p. 513). Fiind un ideal al raţiunii, legea specificării nu poate fi împrumutată din experienţă, căci specificarea empirică nu merge mai departe de multiplicitatea observabilă. Dar, ca principiu al raţiunii, ea împinge raţiunea „să caute mereu această diversitate şi să o presupună neîncetat, chiar dacă nu se dezvăluie simţurilor". (A se vedea şi pp. 519-520), unde Kant ia în discuţie „faimoasa lege a scării continui a creaturilor", evidenţiindu-i caracterul de principiu regulativ, de „metodă de a căuta ordine în natură", care, „ca atare, merge mult prea departe pentru ca existenţa şi observaţia să-i poată fi adecvate".)

În raport cu principiul plenitudinii, poziţia actualistului şi posibilistului ar putea fi caracterizate în felul următor: potrivit actualistului, lumea actuală satisface acest principiu; lumea actuală e într-atât de bogată încât să conţină în ea toate lumile posibile, să asigure împlinirea tuturor posibilităţilor. Posibilistul respinge acest principiu; dar îl preia relativ la clasa H a tuturor lumilor posibile. Într-adevăr, orice posibilitate e împlinită în H – în sensul că în ea există o lume în care e împlinită acea posibilitate.

Poziţia susţinută în lucrarea de faţă poate fi caracterizată, pe de o parte, ca actualistă: aceasta în sensul că se acceptă că lumea actuală satisface *principiul plenitudinii*. Dar, pe de altă parte, lucrul acesta se face nu efectiv, ci numai regulativ. Lumea actuală nu se bucură de plenitudine, ci de plenitudine *potenţială*.

---

* Aici funcţionează ceea ce Kant numeşte „principiul omogenităţii" care permite reducerea speciilor la un număr redus de genuri.

g) *Existența ca predicat transcendental*

Ziceam mai sus că existența este un predicat la fel ca celelalte, care stă alături de ele; şi totuşi, ea este privilegiată. Am încercat să formulez acest fapt prin susținerea că existența este un predicat, dar unul reflexiv. Cum am subliniat, al doilea aspect implicat în faptul că ea este reflexivă constă în aceea că existența dă seamă de toate celelalte predicate. În ce sens se întâmplă aşa? Şi de ce răspunsul dat contează ca relevant din punct de vedere logic, spre deosebire de un răspuns ca: existența e privilegiată logic pentru că e cel mai larg predicat (pentru că, deci, principiul (as) este adevărat)? Simplu zis, răspunsul e următorul: pentru că existența e, în acelaşi timp, un predicat *transcendental*; ea pune lucrul în întreaga lui globalitate în raport cu lumile posibile. Să ne amintim de răspunsul lui Kant: afirmând că un obiect există, nu leg obiectul de un predicat anume, ci afirm obiectul împreună cu *toate* predicatele lui. Prin afirmarea existenței unui obiect, acesta este raportat la întreaga posibilitate: existența exprimă raportul obiectului cu *lumea*.[25]

Aici nu voi merge pe linia Frege-Russell de interpretare a acestei situații – aceea de a conchide că existența nu este un predicat (al obiectelor). Voi susține altceva: că existența e un predicat transcendental şi că această caracteristică este una logică a predicatului existenței*. Am avut, de asemenea, ocazia să menționez că aceeaşi teză era interpretată de Plantinga – în opoziție cu linia Frege-Russell – în sensul că: 1) Kant formulează o poziție actualistă; 2) existența este o proprietate de un tip particular, anume necesară a obiectelor. Punctul de vedere pe care îl formulează Plantinga sugerează un lucru foarte important: că de felul în care înțelegem existența depinde poziția pe care o adoptăm în privința ideii de actualitate. Actualismul lui Kant, zice Plantinga, stă în aceea că, întrucât existența nu adaugă nimic conceptului unui obiect, nu există obiecte doar posibile; de aceea singurii

* Desigur, mai jos nu voi urmări să realizez o cercetare a punctului de vedere al lui Kant, ci să urmăresc unde duce sugestia kantiană, raportată la cadrul semantic conturat aici.

cuantificatori admişi sunt cei actualişti. Că este cel mai larg predicat – aceasta încă nu-i o caracteristică *logică* a existenţei; dar că impune un anumit tip de cuantificatori – e astfel.

Dacă am rămâne însă numai aici, cred, nu am reuşi să desluşim pe deplin semnificaţia logică a existenţei. Pentru a arăta în ce constă caracterul ei transcendental voi porni tot de la ideea de cuantificare, şi anume de la întrebarea: este cuantificarea posibilistă legată de ideea de existenţă? Am văzut mai devreme că pentru a spune că un obiect anumit y nu există într-o lume w, trebuie să apelăm la fapte modale: trebuie să zicem că o lume w' (anume chiar w) afirmă că în w nu există acest obiect y. Cu alte cuvinte, afirmaţiile de non-existenţă se fac *din afara* lumii respective. (Desigur, motivul pentru care trebuie să procedăm aşa e acela că existenţa e un predicat atât de larg încât domeniul entităţilor care îl satisfac coincide cu domeniul cuantificatorului. Dar abia acum suntem în poziţia de a să trage concluziile logice!) Putem cerceta mai bine chestiunea dacă revenim la unele exemple considerate mai devreme. Fie din nou:

(5a) În w e adevărat că w' (Pegas este un cal cu aripi).

Am formulat mai devreme întrebarea dacă se poate conchide de aici că:

(5b) În w e adevărat $(\exists x)(x$ = Pegas şi $w'(x$ este un cal cu aripi)).

În mod obişnuit, acceptăm că dacă Pegas nu există, atunci nu există nici un astfel de x despre care să afirmăm că este identic cu Pegas. Din (5a) nu putem conchide deci decât că:

(5c) În w e adevărat că $w'(\exists x)(x$ e un cal cu aripi)

(nu însă şi (5b)). Dar să luăm în discuţie următoarea aserţiune:

(5d) În w: Pegas este un cal cu aripi, dar nu există.

Partea a doua a lui (5d), că Pegas nu există, ştim să o formalizăm, conform cu (9). Avem deci:

(5d.1) În w: $w\neg$(Pegas există).

Care este însă sensul afirmației în *w* că Pegas e un cal cu aripi, atâta vreme cât acesta nu există în *w*? Putem afirma ceva în *w* despre ceva care nu există în *w*? (Iar dacă afirmăm ceva despre Pegas, nu înseamnă că i-am acordat un anumit statut ontologic?) Desigur, există mai multe căi de a formula o soluție acestor dificultăți. Am putea, mai întâi, să procedăm în maniera lui Quine: să tratăm termenul „Pegas" ca un predicat de forma „pegasizează". Atunci, prima parte a lui (5d) devine:

(5d.2) În *w*: $(\forall x)$(*x* pegasizează dacă și numai dacă *x* e un cal cu aripi)*.

Calea lui Quine este de a elimina toți termenii singulari. Dar este nevoie de această strategie *radicală*? Raționamentul desfășurat aici relativ la expresia (5d) se poate aplica și cazului (3.1), în care intervine nu un nume propriu, ci o descripție. Ceea ce vreau să argumentez este însă că nu e nevoie să realizăm analize ale expresiilor de forma lui (5d) sau (3.1) care să ceară eliminarea numelor proprii sau a descripțiilor definite. Dacă am solicita așa ceva, am concede și că existența trebuie să joace un rol de fundament în teoriile referinței – ceea ce nu cred că e nevoie să se facă.

O altă cale este aceea de a considera că avem a face aici de fapt cu determinarea sensului expresiei „Pegas". Așadar, ceea ce afirmăm ar fi că: (în *w*) termenul „Pegas" înseamnă „cal cu aripi". Dar ce înseamnă acest „înseamnă"? Că sensul lui „Pegas" este același cu sensul lui „cal cu aripi"? Aici iarăși apar probleme grave: au numele proprii sens? Ce sunt sensurile? Care sunt condițiile lor de identitate? etc. Una din sarcinile pe care și le-a asumat semantica modală a fost aceea de a analiza noțiunea de sens al unei expresii denotative, precum „Socrate", „autorul lui *Lysis*", „Pegas" sau „regele de astăzi al Franței" în termeni de lumi posibile. Ideea a fost următoarea: fiecărei astfel de expresii îi

* Aici trebuie să modificăm și pe (5d.1), în sensul de a trata pe „Pegas" ca o descripție. Nu intru în amănunte, însă este evident că aici apare problema raportului dintre teoria descripțiilor și a existenței; cea a felului cum interpretăm negația etc.

corespunde, în orice lume posibilă, o denotație. Bunăoară, unei descripții precum „autorul lui *Lysis*" îi corespunde în lumea actuală Platon; în alte lumi s-ar putea să-i corespundă doi oameni* sau nici unul**. Prin definiție, două expresii denotative au același sens dacă au aceeași denotație în orice lume posibilă.

Ceea ce aduce însă nou semantica formulată aici este că putem face ca aceste condiții despre ce înseamnă că un termen are un anumit sens să fie tratate ca fapte modale, care pot fi reprezentate cu ajutorul unor propoziții care vor fi adevărate sau false în lumea actuală. Atunci, în w vom avea, să zicem: $w\neg(\exists x)(x$ = Pegas); $w'(\exists x)(\forall y)(y$ = Pegas $\equiv x = y)$, etc. pentru fiecare lume posibilă din w. La fel, vom avea diverse propoziții (în w) care descriu modal denotația expresiei „autorul lui *Lysis*" ori a expresiei „cal cu aripi" etc. la diferitele lumi posibile. Sensul unei expresii diferă de al alteia dacă există o lume posibilă în care denotațiile lor diferă. Să numim sensul expresiei „X" ansamblul condițiilor care specifică, pentru fiecare lume posibilă, denotația lui „X" în cea lume.

Acum, când zic în lumea actuală w, în care Pegas nu există, că Pegas este un cal cu aripi, nu spun numai că, pentru orice x, dacă x = Pegas, atunci x este cal cu aripi; această condiție este adevărată pentru orice x, pentru că de fiecare dată atât antecedentul cât și consecventul ei sunt false. Dacă ar fi așa, atunci nu am avea cum să deosebim între această propoziție și propoziția „Pegas este o vacă purpurie", căci și „x e o vacă purpurie" e falsă în w, pentru orice x. Totuși, propozițiile „Pegas este o vacă purpurie" și „Pegas este un cal cu aripi" diferă între ele, și aceasta pentru că, zicem noi, „vacă purpurie" și „cal cu aripi" nu înseamnă același lucru. Dar pentru a zice așa ceva, trebuie să putem afirma că denotațiile celor două expresii diferă în cazul cel puțin unei lumi posibile; adică $(\exists w')w'(\exists x)(x$ este vacă purpurie și nu este cal cu aripi, sau x este cal cu aripi și nu este vacă purpurie). Aceeași discuție trebuie să o realizăm și în privința lui Pegas: de ce diferă propozițiile „Pegas e

* Atunci, potrivit lui Frege, îi corespunde în acea lume drept denotație perechea celor doi oameni.

** Denotația sa în acea lume va fi, potrivit lui Frege, mulțimea vidă.

un cal cu aripi" şi „Cerber e un cal cu aripi"? – din acelaşi motiv, că avem la dispoziţie (= în *w*) denotaţiile lui „Cerber" şi „Pegas" în toate lumile posibile şi, comparându-le observăm că ele diferă în cel puţin un caz.

Dar, pentru a şti dacă această condiţie este adevărată sau nu, trebuie să putem inspecta *toate* lumile din *w*. Într-un sens, deci, trebuie să le avem pe toate ca date.

Putem să revenim acum la expresia (5d.1). De ce atunci când afirmăm în *w* că *w*¬(Pegas există), ceea ce afirmăm este despre Pegas şi nu despre Cerber? Şi tot aşa, când afirmăm în *w* că *w*(Socrate există), ce face să fim convinşi că asertăm existenţa lui Socrate şi nu pe a lui Platon? Răspunsul meu este că în aceste afirmaţii de existenţă este adus ca dat întreg *sensul* expresiilor „Pegas" ori „Socrate" (şi la fel s-ar fi întâmplat lucrurile dacă în loc de nume proprii aveam în vedere descripţii ori nume comune).

Aşadar, teza lui Kant, că „există" este un predicat transcendental (în sensul că atunci când zicem despre ceva că există, punem acel ceva împreună cu toate proprietăţile lui) a fost reconstruită aici astfel: când zicem: „*x* există", trebuie să dăm întreg sensul lui „*x*"; trebuie, cu alte cuvinte, să evidenţiem toate faptele modale* privitoare la *x*. Teza lui Kant este deci corectată: când zicem că ceva există, punem acel ceva împreună cu toate proprietăţile sale *modale*. Existenţa are prin urmare menirea de a *da* faptele modale privitoare la *x*, de a strânge într-o colecţie tot ce se întâmplă cu *x* în orice lume, nu numai în cea relativ la care spunem despre *x* că există sau nu.

Plantinga a sesizat că existenţa vizează proprietăţile modale ale unui obiect atunci când a caracterizat-o ca o proprietate *necesară* a obiectului. În acest sens, sunt pe deplin de acord cu filosoful american.

---

* Am putea merge şi mai departe, corelând fiecare fapt model privitor la *x* cu o proprietate modală a lui *x*; bunăoară, faptul modal că *în w acesta este comandant de oşti* cu o proprietate modală a lui Socrate – *a fi comandant-de-oşti-în-w'*.

Un obiect nu ne este dat niciodată numai ca actual*; el ne e dat, totodată, împreună cu toate posibilitățile lui. Acesta este motivul pentru care faptul că el există sau nu actual este hotărâtor în felul în care funcționează termenul cu ajutorul căruia îl numim; existența denotării nu ține de *logica* funcționării unei expresii. Ceea ce ține de logica funcționării ei este *sensul* acesteia, adică denotația ei în toate lumile posibile, nu doar în cea actuală. Existența, ca existență actuală, nu este deci suficientă pentru a defini logica funcționării unei expresii denotative.

3. Metoda idealului regulativ şi metoda cunoaşterii nestandard

În paragraful anterior am menționat câteva dificultăți teribile care se aştern în fața încercării de a autofunda teoria lumilor posibile. Pentru a asigura anumite cerințe, pe care le-am tratat ca intuitive, am sugerat că ideea de lume posibilă trebuie construită la modul regulativ („lumea posibilă este un ideal regulativ"). Cred, într-adevăr, că în acest fel se asigură respectarea acelor cerințe luate acolo ca preliminare. Rămâne însă deschisă chestiunea dacă ele sunt într-atât de constrângătoare încât să ne conducă la respingerea efectivității şi la încercarea de a defini, în ultimă instanță, cunoaşterea prin condiția regulativului.

În fond, cerința intuitivă pe care o avem în minte şi care a stat în spatele discuțiilor depre „omniştiința" lumii actuale a fost următoarea: conceptul cunoaşterii noastre trebuie construit astfel

---

* Să notăm şi următorul lucru: privind lucrurile dintr-un unghi de vedere formal, această funcționare transcendentală a existenței face posibilă cuantificarea posibilistă. (Repet, ca predicat alături de celelalte, existența se corela cu cuantificarea actualistă). Atunci când cuantificăm posibilist, de pildă: $(\exists x)w'(x$ are $P)$, vorbim *despre* ce se întâmplă în w'. Acel x nu e determinat prin puterile lui w', ci în raport cu toate celelalte lumi care există în cea funcționând drept actuală – w).

încât să putem da seamă de caractrul ei *intenţionat*, standard. Lumea actuală trebuia să apară ca modelul intenţionat al cunoaşterii noastre, ca modelul ei standard. Când spunem: „Socrate este fiosof" şi spunem că această propoziţie e adevărată, noi presupunem, mai întâi, că ceea ce avem în vedere e că propoziţia este actual adevărată, adică adevărată de *lumea actuală*. Am discutat pe larg această chestiune mai sus. Dar noi mai presupunem ceva – iar această supoziţie a fost cu totul ocolită până acum. Anume, presupunem că din clasa tuturor lumilor posibile noi suntem în stare să alegem exact lumea actuală: noi putem spune *care* dintre toate lumile posibile este cea actuală. Şi de abia după ce am reuşit să o selectăm exact pe ea, urmează operaţiunea prin care determinăm când e adevărată în (sau despre) ea propoziţia „Socrate este filosof". Caracterul standard al cunoaşterii stă în capacitatea noastră de a o raporta la lumea actuală. Lumea actuală este modelul *intenţionat* al cunoaşterii noastre. Chiar dacă celelalte lumi nu erau astfel, lumea actuală trebuia să fie standard. Căci, până la urmă, toate se raportau la ea – iar a raporta la ceva nestandard părea să nu mai garanteze în nici un fel putinţa unei aprecieri corecte. Într-adevăr, când unitatea de măsură e distorsionată, cum am mai putea măsura corect cu ea? (Când, în plus, nici măcar nu cunoaştem *cum* e distorsionată; altfel zis, când e imposibil să avansăm proceduri sistematice de eliminare a distorsiunilor în măsurare). Intuiţia noastră ne cerea, aşadar, să presupunem că ţinem strâns în braţe cel puţin câteva trăsături ale modelului standard al lumii şi că, apoi, jonglăm cum vrem, pentru că oricând ne putem întoarce cu picioarele pe pământul pe care ne simţim siguri, întrucât este solid, real, şi nu ceţos, himeric.

Probabil însă că o atare intuiţie a noastră nu e prea fericită. Să ne gândim, bunăoară, la teoria mulţimilor (TM). Aici situaţia se poate descrie astfel. Această teorie are o întreagă colecţie de modele (dacă nu e contradictorie; se pare însă că nu există motive serioase care să conducă la o atare concluzie). Între ele, unele sunt intenţionate, altele nu. În unele dintre cele neintenţionate, toate mulţimile sunt însă numărabile. De bună seamă, când auzim de aşa ceva, prima noastră reacţie e aceea că nu pot exista modele numărabile ale TM, fiindcă în cadrul ei se pot demonstra: 1) că

există cel puțin o mulțime infinit numărabilă; 2) că teorema lui Cantor – după care cardinalul mulțimii putere a unei mulțimi e mai mare decât cardinalul acelei mulțimi – e valabilă. Atunci, în cadrul TM se poate demonstra din cele două condiții de mai sus că există cel puțin o mulțime nenumărabilă – și, deci, că orice model va trebui să dea seamă de acest lucru, adică să fie nenumărabil. Or, acele modele neintenționate sunt numărabile. Totuși, ele există, iar existența lor e garantată de teorema Löwenheim-Skolem.

Trebuie să accentuăm că în aceste modele există mulțimile de care vorbeam mai sus: una infinit numărabilă, iar alături de ea mulțimea ei putere și; în același timp, e validă și teorema lui Cantor. Cum e posibil așa ceva? După Skolem, lucrul acesta e cu putință întrucât noțiunile teoriei mulțimilor sunt „relative"; ele nu au înțeles absolut, care să nu se schimbe chiar dacă noi ne schimbăm atenția de la un model la altul al acestei teorii. Ce exprimă ele, depinde de modelul pe care îl avem în vedere. „A fi finit", „a fi infinit", „a fi numărabil" – acestea exprimă proprietăți diferite în diferite modele. Afirmația: „Mulțimea X este nenumărabilă" are înțelesuri diferite în modele diferite, pentru că faptele pe care le descrie sunt diferite; faptul că X e nenumărabilă este într-un model m_1 *un alt fapt* decât faptul dintr-un alt model m_2 că X e nenumărabil. Or, a spune că o mulțime X e nenumărabilă înseamnă a spune că nu există o bijecție între X și mulțimea N a numerelor naturale. Dacă un model – nestandard – nu conține decât mulțimi numărabile, înseamnă că există o bijecție f între X (adică: interpetarea dată lui „X" în acel model) și N. Nu avem aici o contradicție cu teorema lui Cantor, care e și ea validă în acel model? După Skolem, nu – dacă observăm că, pentru a apărea contradicția, funcția f trebuie să fie definită în acel model. Or, dacă lucrul acesta nu se întâmplă, atunci totul e în ordine. Iar așa ceva e posibil dacă – spre a folosi limbajul din lucrarea de față – apelăm la f când vorbim *despre* modelul respectiv, nu *în* model.

Să ne gândim dacă s-ar putea aplica aici strategia menționată la un moment dat mai devreme de elaborare a distincției despre/în. Se poate. Și anume în felul următor: orice model este o entitate set-teoretică; mai simplu zis, el este – în fond – o mulțime intens structurată. Adică, orice model poate fi descris în termenii T.

Există prin urmare o expresie *A* a TM care spune că *m* este un model al lui TM. Că *m* este model, lucrul acesta este însă necesar adevărat, potrivit TM: adică, *A* este o teoremă lui TM, e aşadar validă în orice model *m'* al lui TM (*m'* poate fi, desigur, chiar *m*).

Acum, afirmaţia că *A* e validă în *m'* spune că în interiorul lui *m'* se construieşte, în fond, *m*. Modelul *m* devine un model interior lui *m'*. Interesant e acum, să zicem, următorul caz: *m* este un model nestandard, iar *m'* e unul standard. În toată discuţia care va urma, vom presupune că *m'* funcţionează tot aşa cum funcţionează, în general, lumea *actuală*; am putea spune chiar că *m'* este modelul *actual* (în sensul, desigur, că el e modelul *standard*) al lui TM. În interiorul lui *m'* noi vom putea afirma următorul lucru: mulţimea *X* este nenumărabilă, adică nu există în *m'* vreo bijecţie *f'* între *X* şi *N*. Dar, tot în *m'*, mai afirmăm: mulţimea *X* este numărabilă în *m*. Să fim însă atenţi, căci această afirmaţie (făcută în *m'*) poate fi luată în două sensuri. În primul, avem: în *m'* există o funcţie *f* care pune în bijecţie pe *X* din *m* cu *N*. În al doilea, avem: în *m* există o funcţie *f* care pune în bijecţie pe *X* din *m* cu *N*. Dacă avem în vedere primul sens – deci, când în *m'* vorbim *despre m* – atunci afirmaţia este corectă, adevărată în *m'*; dacă însă, potrivit celui de-al doilea sens, vorbim *în m* afirmaţia este falsă, căci acel *f* nu există în *m*, ci doar în *m'**, ş.a.m.d.

Sper că cititorul şi-a formulat cât de cât – ţinând cont şi de paragraful anterior – o imagine despre ce se întâmplă. Să ne gândim însă acum după cum urmează. Noi recunoaştem că în *m* mulţimea *X* e numărabilă, numai că *în m* lucrul acesta nu se întâmplă. În mod obişnuit, când recunoaştem aşa ceva, nu ne simţim obligaţi să spunem *din ce perspectivă* „recunoaştem". Într-adevăr, în mod obişnuit presupunem că e vorba de „punctul de vedere absolut", de ceea ce „realmente" se întâmplă. Când zicem: în realitate, *X* e numărabilă, zicem de fapt: potrivit modelului standard *m'*, *X* este numărabilă (deşi în *m* mulţimea *X* apare ca nenumărabilă).

---

* Atenţie! Acea funcţie *f* există desigur *în m*; numai că în *m* ea nu pune în corespondenţă bijectivă pe *X* cu *N*.

Dar procedura construirii modelelor interioare ne obligă să interpretăm altfel situația. Să începem prin a încerca să vedem ce înseamnă că noi „recunoaștem" că X este numărabilă. Când vorbim *despre* m, facem lucrul acesta în m'; când zicem că în realitate X este numărabilă, deși în m apare ca nenumărabilă, zicem: *în* m' e adevărat că 1) X e numărabilă (= există o funcție f care pune în m' în corespondență biunivocă pe X din m cu N); 2) nici o funcție din modelul m (construit în m'!) nu pune în m' în corespondență biunivocă pe X din m cu N.

Totuși, mai e ceva din vechea afirmație care încă nu a fost recuperat prin reconstrucția operată aici. Anume, că modelul m' este *standard*: numai fiindcă e așa eram îndrituiți să spunem că „*în realitate* mulțimea X este numărabilă". Or, potrivit reconstrucției, m' ar putea fi oricare, nu neapărat modelul standard.

Întru totul corect. Chestiunea e însă următoarea: acceptând – în cazul discutat în paragraful anterior – că lumea la care ne raportăm *în ultimă instanță* este cea *actuală* (cea „standard", cea „intenționată"), am fost în cele din urmă obligat să admit că lumile posibile – în particular: lumea actuală – sunt nu obiecte, ci *ideale regulative*. Problema e dacă nu cumva am putea să renunțăm dintru început la această pretenție că vorbim despre ce intenționăm să vorbim, că ne raportăm la lumea actuală sau la modelul standard. Dacă procedăm așa, adoptăm o altă strategie metodologică: bazată nu pe metoda idealului regulativ, ci pe cea a *cunoașterii nestandard*. Bunăoară, nu știm dacă m' – „în realitate"! – este nenumărabil. S-ar putea prea bine să fie tot precum m. Dar *în* m' nu avem mijloace de a dovedi așa ceva! Și de câte ori am vrea să spunem *despre* m' ceva nu vom putea face acest lucru decât dintr-un alt model – fie acesta m'' – dar nu din perspectivă absolută. Așa că dificultatea poate fi ruptă din rădăcină: eliminând chestiunea „omniștiinței lumii actuale", ca cerință asupra ideii de lume posibilă, ori – analog – chestiunea dacă modelul de referință este standard.

Adoptând cea de-a doua strategie, de bună seamă nu s-ar pierde nici o distincție, nici un adevăr, nici un concept (căci modelul, fie și nestandard, le păstrează pe toate). Dar să ne gândim la exemplul teoriei mulțimilor. Ar decurge că dacă, de fapt, noi am

lucra numai cu mulţimi numărabile, noi am stăpâni totuşi bine nenumărabilul. În plus însă, în acest caz, toate speculaţiile despre ce se află dincolo de numărabil se rezolvă în raport cu acesta*.

Cum am văzut însă (şi în aliniatul de mai sus, şi când am amintit concepţia lui Skolem), renunţarea la metoda idealului regulativ impune acceptarea relativităţii faptelor. Nu voi insista aici asupra acestui lucru, care cred că merită totuşi o deosebită atenţie. Oricum, principala concluzie pe care vreau să o scot în evidenţă e că opoziţia dintre cele două metode de cunoaştere – a idealului regulativ şi a cunoaşterii nestandard – revine la cea dintre *fapte modale* şi *relativitatea faptelor*[26].

* Pe de altă parte, una dintre cele mai importante concluzii cred că va fi şi următoarea: logica $L\omega\omega$ (logica de ordinul întâi) e suficient pentru a discuta toate aceste chestiuni.

VI. CONCLUZIE: O RECONSTRUCȚIE VALIDĂ A ARGUMENTULUI ONTOLOGIC

Când se apleacă asupra argumentului ontologic, cercetătorul, după cum am văzut, constată că acesta e mai degrabă un ghem de probleme, adânci şi tulburătoare. Mai este însă şi altceva care, de asemenea, poate fi constatat cu uşurinţă. În oricare din formele pe care le-am amintit până acum, argumentul vizează un Dumnezeu care, totuşi, nu este în chip esenţial Dumnezeul creştinilor. Argumentul se adresează oricărui om care crede într-un Dumnezeu unic – fie acesta imanent, fie transcendent (în primul caz, „există" trebuind să fie construit, bunăoară în jargonul teoriei lumilor posibile, ca: „există *în* lumea actuală"; în al doilea caz, „există" va fi conexat cu o condiţie *despre* lumea actuală).

În variantele sale pe care le-am amintit până acum, argumentul ontologic nu poate fi adus la condiţia validităţii. Singura speranţă cred că se află în invocarea structurilor reflexive. Merită, de aceea, ca o atare cărare să fie cel puţin încercată. Va fi uşor să se observe că, mergând pe calea indicată, argumentul ontologic va trebui să poarte în chip esenţial asupra Logosului întrupat, asupra lui Hristos. Dar ce dovedeşte el în mod precis, abia după ce-l vom fi formulat vom putea spune cu deplină siguranţă.

În varianta argumentului ontologic pe care o propun, voi porni de la două premise:

(1) Există ceva în intelect astfel încât nimic mai mare decât el nu poate fi conceput.

(2) Orice există în intelect ar fi mai mare dacă ar exista şi actual decât dacă nu ar exista actual.

Iar concluzia dorită e următoarea:

(3) Actual există ceva astfel încât nimic mai mare decât el nu poate fi conceput.

Strădania mea, pe parcursul întregii lucrări, a urmărit să facă acceptabilă ideea că în cele două premise, în concluzie, în drumul de la premise la concluzie se află ascunse presupoziţii multe şi grave. Nu cred, desigur, că ar fi în van încercarea de a desfăşura

argumentul punând la lucru intuițiile noastre logice. De ce? Bunăoară, am putea proceda astfel. Plecând de la cele două premise, am conchide:

(4) Dacă acel ceva astfel încât nimic mai mare decât el nu poate fi conceput există în intelect, dar nu și actual, atunci el nu este cel mai mare.

Și mai departe:

(5) Acel ceva decât care nimic mai mare nu poate fi conceput există și actual. (din (1) și (4))

De aici concluzia:

(3) Actual există ceva astfel încât nimic mai mare decât el nu poate fi conceput.

Părerea mea este că argumentul care pleacă de la (1) și (2) și care, trecând prin pașii intermediari (4) și (5), sfârșește cu concluzia (3) este corect. Dar, evident, o atare părere nu va putea conta prea mult în acceptarea sau respingerea lui. Căci, într-un mod îndreptățit, se va cere să se indice *motivele* – și anume, motivele *logico-semantice* – pentru care iau drept corect argumentul. Cum pot să *justific* corectitudinea acestuia? Nu știu decât o singură cale de a oferi atari motive, justificări, explicații: aceea de a produce o reconstrucție, în cadre teoretice bine puse la punct, a premiselor, concluziei, a trecerilor de la premise la concluzie. Iar atunci, corectitudinea argumentului se va vărsa în altceva: în întemeierea acelor cadre teoretice și în validitatea reconstrucției, în acele cadre, a argumentului.

Cititorului care a urmărit cu atenție paragraful *Perihoreza lumilor posibile* cred că îi este limpede că, într-o atare reconstrucție, eu mă voi replica asupra semanticii reflexive, schițate în acel paragraf al lucrării. Pe soliditatea ei se sprijină, aproape în întregime, versiunea dată argumentului ontologic. Aproape în întregime, fiindcă, așa cum vom vedea, mai sunt și alte ipoteze care trebuie făcute dacă vrem să redăm ca valid argumentul.

Cu aceasta, să trecem propriu-zis la reconstrucția promisă. Prima chestiune privește ideea anselmiană de *mărime*. Putem să plecăm fie de la o relație: ceva este mai mare anselmian decât altceva, fie de la o proprietate: ceva are mărime anselmiană

maximă. În continuare, voi prefera cea de-a doua alternativă. Voi scrie *M*( ) pentru: (ceva) are mărime anselmiană maximă (adică: e astfel încât nimic mai mare decât el nu poate fi conceput). Această proprietate, de bună seamă, este cu totul specială. Caracterul ei special constă, mai întâi, în aceea că este mai *tare* decât orice altă perfecțiune: mai tare decât omniștiința, atotputernicia, deplina bunătate, ba chiar decât existența. Căci, după Anselm, argumentul ontologic tocmai aceasta probează: că mărimea anselmiană implică, atrage după sine existența. Așadar, avem:

(A) Dacă ceva are mărime anselmiană maximă, atunci este atotștiutor, atotputernic, pe deplin bun etc.

În al doilea rând, mărimea anselmiană maximă *nu poate* caracteriza decât *cel mult* o entitate. Aceasta ar însemna că: 1) dacă într-o lume ceva are mărime anselmiană maximă, atunci este unic; 2) dacă într-o lume ceva are mărime anselmiană maximă, atunci în mod necesar are această trăsătură. Desigur, rămâne să se caracterizeze în chip mai precis ce înseamnă expresia „în mod necesar", folosită mai sus. Oricum, cred că se observă ușor că „*M*" trebuie luată ca o proprietate modală.

Acum trebuie precizat cu ce poate fi umplut locul gol din „*M*( )". Neîndoielnic, cu o expresie care să stea pentru un *obiect*. În variantele prezentate mai devreme ale argumentului, de aici se conchide însă către ceva mai tare. Anume, acel obiect era prea mult tratat după calapodul obiectelor triviale: existența lui era luată ca existență într-o lume; existența lui actuală – ca existență în lumea actuală. Că nu e așa trebuie însă cu deosebire să subliniem. Atunci când era tratat ca un simplu obiect, lui Dumnezeu *nu i se putea* acorda și un alt statut: semanticile modale folosite nu puteau decât să-l gândească precum un obiect alături de celelalte obiecte. Natura sa de demiurg nu avea cum să fie captată (nici măcar prin intermediul mărimii anselmiene maxime: chiar dacă numai și numai Dumnezeu o satisfăcea, ea nu era luată decât ca o simplă proprietate esențială – haecceitate – care, în fond, nu diferea de orice altă haecceitate, a lui Socrate, bunăoară). Dar atunci – lucrul acesta este hotărâtor! – Dumnezeu nu mai putea fi decât un obiect precum toate celelalte. Când se proba că Dumnezeu există în lumea actuală, nu era vorba de faptul că Logosul s-a întrupat: nu,

era vorba de existența actuală a unui obiect, pentru care nici întruparea şi nici faptul de a fi Logos nu însemnau, potrivit caracterizării ce-i revenea în cadrele semantice la care se apela, *nimic*.

Cum se poate renunța la o astfel de supoziție? Răspuns: apelând la cadre semantice care să-i poată acorda acelui obiect un statut reflexiv. Ce structuri logice vor interveni în acest sens? Răspuns: cum am văzut în paragraful anterior, avem: 1) funcția reflexivă a lumii actuale; 2) (relativ, cel puțin, la lumea actuală) interiorizarea, transformarea într-un discurs *într*-o lume a oricărui discurs *despre* o lume; şi, în sfârşit, 3) utilizarea cuantificatorilor de tip actualist şi de tip posibilist. Dar, care sunt proprietățile reflexive care îl caracterizează pe acel ceva care are mărime anselmiană maximă? Răspuns: pe de o parte, Dumnezeu este principiu al tuturor celorlalte obiecte, ba chiar al tuturor lumilor posibile. Potrivit lui (A), Dumnezeu este „atotştiutor" (cf. şi caracterizarea făcută în capitolul anterior acestei perfecțiuni); Dumnezeu este principiul care dă integralitate întregului domeniu de discurs. Pe de altă parte însă, deşi tocmai datorită faptului că trebuie să dea seamă de întreg acel domeniu, principiul se cristalizează într-un obiect particular, se solidifică într-un obiect la fel cu celelalte.

Cu aceste aprecieri preliminare, să trecem acum la reconstrucția argumentului. Să începem cu prima premisă, (1). Aceasta exprimă o asumpție de posibilitate: că o ființă (= ceva) care are mărime anselmiană maximă este „în intelect", adică e posibilă. Or, a fi posibil se analizează în termenii de lumi posibile. Ca urmare, (1) spune ceva de genul următor:

(1a) Într-o lume posibilă *w'* ceva are mărime anselmiană maximă.

Dar propoziția (1a) este ambiguă. Căci ne permite să alegem între două reconstrucții diferite ale susținerii pe care o face. Anume: dacă (1a) exprimă pe

(1b) $w'(\exists x)M(x)$, pentru un w'

sau pe

(1c) $(\exists x)w'M(x)$, pentru un w'.

În primul caz cuantificatorul este actualist relativ la w'; el privește deci ce se întâmplă *în* w' – și, de asemenea, așa cum am încercat să argumentez în capitolul anterior, el e folosit pentru a reconstrui existența ca predicat, alături de celelalte predicate. În al doilea caz cuantificatorul este posibilist relativ la w'; el e întrebuințat pentru a aserta ceva *despre* w' – și, de asemenea, iarăși cum am văzut, el permite reconstruirea existenței ca predicat transcendental – deci ca o condiție a posibilității tuturor celorlalte predicate. Acum, de bună seamă că intenția lui (1) e aceea de a stabili o condiție pe care ceva trebuie să o satisfacă pentru a exista *actual*. Intenția lui (1) cred că e, deci, (1c).

Că e așa se poate susține și altfel, anume apelând la intuițiile noastre logice modale. Cum știm, un cuantificator posibilist poartă nu numai asupra a ceea ce este în lumea relativ la care e posibilist, ci și asupra a ce există în alte lumi; el poate fi utilizat pentru a manevra contextele în care despre ceva se afirmă ceva relativ la două (sau mai multe) lumi posibile. Această ultimă observație este de cel mai mare folos. Să vedem cum. La Anselm demonstrația mergea prin reducere la absurd: se presupunea o ipoteză și se proba că din ea decurge o contradicție. Ipoteza respectivă era:

(1') Există ceva în intelect, dar nu și actual, astfel încât nimic mai mare decât el nu poate fi conceput.

În termeni de lumi posibile, (1') afirmă că:

(1'a) Într-o lume posibilă w', dar nu și în cea actuală w, ceva are mărime anselmiană maximă.

Propoziția (1'a) indică faptul că acel ceva trebuie să fie astfel încât privitor la el să vorbim și *despre* lumea w', și *despre* cea actuală w. Acel ceva care are mărime anselmiană maximă nu este gândit în (1'a) ca fiind *în* w'. Trebuie să se poată spune privitor la el ceva și relativ la w, deci el trebuie să satisfacă cerința unei cuantificări posibiliste. Or, formularea lui (1) a fost făcută astfel încât să permită o propoziție de genul lui (1'). Însă atunci, dacă vrem să alegem între (1b) și (1c), preferința va trebui să se îndrepte către (1c). Așadar, ca reconstrucție a premisei (1), am avea pe (1c). Să acceptăm pentru moment acest lucru.

Să trecem la concluzie: propoziția (3) zice că, actual, există ceva care are mărime anselmiană maximă. Dar și aici pare să planeze ambiguitatea; căci va trebui să alegem între două reconstrucții diferite, anume:

(3a) $w(\exists x)M(x)$

și

(3b) $(\exists x)wM(x)$

La prima vedere, preferința s-ar cuveni să se îndrepte către (3b), care este un analog al lui (1c). Și, într-adevăr, s-ar părea că și (3) trebuie să poată suporta o propoziție de felul lui (1'), ceva de genul:

(3') Acel ceva care e astfel încât nimic mai mare decât el nu poate fi conceput nu numai că există în intelect, dar există și actual.

sau, în termeni de lumi posibile,

(3'a) Ceva care într-o lume w' are mărime anselmiană maximă are mărime anselmiană maximă și în lumea actuală w.

Nu cred că e însă corectă o atare preferință; dar, în acest loc, nu voi expune încă motivele susținerii mele.

Să trecem acum la ce-a de-a doua premisă a argumentului: (2). Nu este deloc dificil să ne dăm seama că ea pune cele mai mari probleme în încercarea de a o reconstrui. Într-adevăr, apare mai întâi o chestiune formală: în (2) se compară în privința mărimii anselmiene o entitate, luată o dată ca nonexistentă, altă dată ca existentă (actual). Apoi în (2) este invocată expresia „există"; nu cumva e necesar să i se ofere un oarecare tratament, fie eliminând-o – bunăoară punând la lucru strategia lui Frege-Russell –, fie acceptând predicatul „există"?

Pentru a decide într-un fel, să începem prin a privi mai atent premisa (2). În esență, ea spune ceva de felul:

(2) Dacă ceva nu există, atunci nu are mărime anselmiană maximă.

Această propoziție este evident logic echivalentă cu:

(2b) Dacă ceva are mărime anselmiană maximă, atunci există*.

Dar (2b) este şi ea ambiguă. Şi e aşa pentru că, în termenii teoriei lumilor posibile, ea ne poate spune două lucruri: fie că

(2b.1) Relativ la o lume posibilă *w'*, dacă ceva are mărime anselmiană maximă în *w'*, atunci există în acea lume.

fie, dimpotrivă, că:

(2b.2) Dacă ceva are mărime anselmiană maximă într-o lume *w'*, atunci şi în lumea actuală *w* are mărime anselmiană maximă.

Dacă am adopta o teorie indexicală a actualității, propoziția (2b.1) ar părea că redă mai bine sensul lui (2b) (şi, ca urmare, al lui (2)); dar, pentru un actualist, (2b.2) ar fi mai indicată ca reconstrucție (informală încă) a lui (2b). Cum să alegem? Răspunsul e, în fond, simplu: nu e nevoie să alegem. Nu (2b.1), nu (2b.2), ci cele două propoziții *împreună* dau sensul propoziției (2). Anume, (2) va fi luată ca însemnând că, pe de o parte – vezi (2b.1) –, ceva nu poate avea relativ la o lume posibilă mărime anselmiană maximă dacă nu există în aceasta şi, pe de altă parte, că ceva (chiar dacă există într-o lume oarecare) nu poate avea mărime anselmiană maximă în acea lume dacă nu există şi actual.

Combinând această a doua cerință cu prima, putem să o reformulăm: ceva care există într-o lume nu poate avea mărime anselmiană maximă în ea dacă nu o are şi actual.

Acum suntem foarte aproape de reconstrucția propozițiilor (2b.1) şi (2b.2). Evident, ambele sunt nişte *implicații*. Atât în formularea lui (2b.1), cât şi în expunerea făcută în alineatul anterior, antecedentul acestei propoziții a fost tratat ca asertând „relativ la o lume", adică *despre* o lume oarecare, *w'* să zicem, că o entitate anumită are, despre acea lume, proprietatea mărimii anselmiene maxime. Ca urmare, antecedentul lui (2b.1) va fi ceva de genul: $(\exists x)w'M(x)$.

Rămâne de văzut însă cum să reconstruim consecventul lui (2b.1). Aparent, el spune doar că acel *x* de care se vorbea în antecedent există în *w'*. Ca urmare, pentru a formaliza ar trebui să se apeleze la o reconstrucție a lui „există". Din fericire însă, putem

---

* Pentru a obține pe (2b) din (2a) am folosit contrapoziția: dacă non-*p* implică non-*q*, atunci *q* implică *p*.

să ne dispensăm de aceasta. Căci, dacă suntem foarte atenți, observăm că (2b.1) spune că: dacă *despre w'* putem spune că ceva are mărime anselmiană maximă, *atunci* acel ceva, *care are mărime anselmiană maximă*, există *în w'*. Or, aceasta înseamnă că, propriu-zis, în consecvent nu se asertează simpla existență a unui obiect – caz în care realmente ar fi intervenit chestiunile dificile legate de „existență" – ci *existența unui obiect care e descris într-un fel* (ca având mărime anselmiană maximă). Dar acum nu mai interesează cum tratăm existența; pentru că trebuie doar să manevrăm o situație în care spunem că ceva, care există în *w'*, are mărime anselmiană maximă. Noi dispunem însă de mijloacele logice potrivite: anume, de cuantificarea de tip actualist. Aşadar, consecventul propoziției (2b.1) va putea fi reconstruit ca: $w'(\exists x)M(x)$. Iar întreaga propoziție (2b.1) va fi atunci redată, în termeni semantici, prin:

(2c.1) Dacă $(\exists x)w'M(x)$, atunci $w'(\exists x)M(x)$.

Trecând acum la (2b.2), vom profita din plin de cele zise mai sus privitor la sora ei. Şi, fără mari dificultăți, vom conchide aici că atât în antecedent, cât şi în consecvent, pe acel ceva care are *M* îl privim într-un chip *actualist*; avem în vedere ce se întâmplă o dată *într-o* lume *w'*, altă dată *într-o* altă lume, cea actuală – *w*. Deci, reconstrucția lui (2b.2) va fi:

(2c.2) Dacă $w'(\exists x)M(x)$, atunci $w(\exists x)M(x)$.

Din cele zise până în momentul de față, ar urma că argumentul ontologic pleacă de la trei premise: (1c), (2c.1) şi (2c.). În linii generale, aşa e. Totuşi, dacă liniamentele sunt date, lipseşte încă ceva, anume precizarea riguroasă a detaliilor. Bunăoară, să ne oprim asupra propoziției (2b.2): dacă ceva are mărime anselmiană maximă într-o lume *w'*, atunci şi actual are mărime anselmiană maximă. Nu avem însă cum să nu constatăm un conflict al intențiilor care au prezidat în formularea ei. Căci, pe de o parte, e limpede că vrem să vorbim despre ce se întâmplă o dată *în w'*, altă dată *în w*: ca urmare, trebuie să admitem că atât în antecedent cât şi în consecvent utilizăm un cuantificator existențial actualist. De acest lucru am încercat să dăm seamă prin reconstrucția oferită lui

(2b.2), prin (2c.2) adică. Însă, pe de altă parte, e limpede iarăşi că (2c.2) nu captează o altă intenție a formulării lui (2b.2): e vorba de faptul că în ambele situații, una definită prin lumea *w'*, alte prin lumea *w*, noi vrem să vorbim despre una şi aceeaşi entitate – cea care are mărime anselmiană maximă. Or, nimic nu pare să garanteze, potrivit lui (2c.2), că şi în *w'*, şi în *w* aceeaşi entitate se bucură de mărime anselmiană maximă. Într-adevăr, se prea poate ca ceea ce face în *w'* ca expresia $(\exists x)M(x)$ să fie adevărată să fie un altceva decât ceea ce face ca aceeaşi expresie să fie adevărată în *w*.

Aici însă intervin presupozițiile noastre despre caracteristicile proprietății anselmiene. Ziceam mai devreme că mărimea anselmiană maximă: 1) atrage după sine orice altă perfecțiune; şi 2) – iar acesta e aspectul important acum – ea *nu poate* caracteriza decât cel mult o entitate, ceea ce iarăşi înseamnă două lucruri: a) în orice lume, ceea ce are mărime anselmiană maximă e unic; şi b) dacă ceva are proprietatea unicității, atunci o are în chip necesar. Să încercăm să caracterizăm mai precis punctul (2). În ce priveşte prima lui parte, lucrurile sunt simple. Avem:

(6a) Pentru orice *w'*, *w'*: $((\exists x)(M(x)\supset(\forall y)(M(y)\supset x=y))$

adică: dacă în *w'* ceva are mărime anselmiană maximă, atunci e unic în *w'*. Partea a doua a punctului (2) pune însă mai multe probleme; într-o primă instanță, am putea încerca să propunem următoarea reconstrucție:

(6b) Pentru orice *w'* şi *w''*: $(\exists x)(w'M(x)\supset(\forall y)(w''M(y)\supset x=y))$

adică: dacă în *w'* ceva are mărime anselmiană maximă, atunci dacă în orice altă lume ceva are mărime anselmiană maximă, el e identic cu acesta. Din păcate însă, propoziția (6b) nu pare să spună *exact* ceea ce am indicat informal că ea ar spune. Pentru că în (6b) cuantificatorii folosiți au trebuit să fie posibilişti. Motivul e acela că trebuie să putem vorbi despre acelaşi obiect (x, respectiv y) şi în interiorul lui *w'* (respectiv *w''*), bunăoară atunci când scriem: $w'M(x)$, dar şi din exteriorul lui *w'* (respectiv *w''*), atunci când scriem $x = y$ (să observăm că relația aceasta nu este nici în *w*, nici în *w''*). Or, în comentariul informal asupra lui (6b) – iar aceasta era şi intenția avută! – am vorbit (la modul condițional: lucrul acesta

nu contează însă aici) despre faptul că *în w'* şi *în w''* ceva are o anumită proprietate. Pentru a reda o asemenea intenţie, trebuie să utilizăm cuantificatorii actualişti, ceea ce în (6b) nu s-a făcut totuşi.

Există totuşi un truc formal care pare capabil să remedieze această deficienţă a reconstrucţiei (6b). Anume, am putea să utilizăm, atât în ce priveşte lumea *w'*, cât şi în ce priveşte lumea *w''*, alţi cuantificatori care să fie actualişti. Într-adevăr, (6b) va putea fi înlocuită cu o expresie mai complicată, dar cu care ea nu împărtăşeşte şi nereuşitele:

(6'b) Pentru orice *w'* şi *w''*: $(\exists x)w'(((\exists x')(x' = x \,.\, M(x')) \supset (\forall y)(w''(\exists y')(y' = y \,.\, M(y')) \supset x = y))$.

Chiar dacă (6'b) ar depăşi dificultatea căreia îi cade pradă (6b), căci cuantificatorii $(\exists x')$ şi $(\exists y')$ sunt actualişti, totuşi şi în legătură cu ea se ridică o întrebare. Anume: ca şi în (6b), se foloseşte relaţia „=". Ce semnificaţie i se poate acorda? Desigur, ea apărea de asemenea în (6a); însă acolo identitatea apărea sub o lume posibilă, *w'*. Or, cum ştim, logica în interiorul unei lumi se doreşte să fie extensională, să nu pună adică mai multe probleme decât obişnuita logică de ordinul întâi cu identitate. Dacă ştim să manevrăm identitatea în obişnuita logică de ordinul întâi, atunci vom şti să o manevrăm şi sub o lume oarecare. Însă în (6b) şi (6'b) identitatea dintre *x* şi *y* nu se construieşte într-o lume (fie ea *w'* sau *w''*), ci *în afara oricărei lumi*. Atunci însă, care mai e semnificaţia lui „=", a identităţii dintre un obiect *x* şi un altul *y*? În (6'b) expresia $x' = x$, bunăoară, apare *în* interiorul unei lumi *w'*; logica ei este exact logica extensională, clasică. Dar, tot în (6'b), apare şi expresia $x = y$. Ea nu e construită *într-o* oarecare lume, ci în afara ei şi, ca urmare, pune întreaga problematică a trans-identificării.

În paragraful consacrat perihorezei lumilor posibile, am sugerat că, pur şi simplu, calea de a trans-identifica un obiect între două lumi e aceea de a nega existenţa problemei. Desigur, esenţial este să se precizeze *cum* se poate disipa acea problemă. În cadrele semanticii reflexive, răspunsul e acela că trans-identificarea a două obiecte în două lumi posibile (deci: din *afara* fiecărei lumi în parte) se reduce la identificarea a două obiecte *în interiorul* unei aceleiaşi lumi. Şi anume, în cazul nostru: se susţine că ceea ce

spune (6'b) se petrece nu în sens absolut (de aici: $x = y$ sau $x \neq y$ nu e o relație care se întâmplă în chip absolut, în afara oricărei lumi și care deci implică ideea de trans-identitate), ci *în interiorul* unei anume lumi. De preferință, vom lua acea lume ca fiind lumea actuală, w.

Dacă e așa, atunci potrivit semanticii reflexive expresia (6'b) trebuie luată ca exprimând ceva *în* w. Așadar, reconstrucția căutată a lui (6b) va fi nu (6'b), ci:

(6''b) În w: (6'b).

Cazul propoziției (6b) cred că este important pentru că atrage atenția asupra formei logice corecte, în cadrele semanticii reflexive, a reconstrucției care trebuie oferită argumentului: propozițiile pe care le-am obținut trebuie, toate, să fie reformulate, astfel încât tot ce se afirmă în ele să se desfășoare *în interiorul* unei lumi (= cea actuală). Ca urmare, în loc de (6a) va trebui să avem, de asemenea:

(6'a) În w: (6a).

Acum argumentul ontologic va fi reconstruit astfel (aici reconstruim după calapodul lui (6''b) și celelalte expresii cu care lucrăm):

(1'c) În w: $(\exists w')(\exists x)w'M(x)$ (premisă)

(2'c.1) În w: $(\forall w')((\exists x)w'M(x) \supset w'(\exists x)M(x))$ (premisă)

(2'c.2) În w: $(\forall w')(w'(\exists x)M(x) \supset w(\exists x)M(x))$ (premisă)

sau, echivalent, prin logica predicatelor:

(2''c.2) În w: $(\exists w')w'(\exists x)M(x) \supset w(\exists x)M(x)$ (premisă)

Adițional, mai avem cel puțin două cerințe privitoare la natura mărimii anselmiene maxime: (6'a) și (6''b)*. (S-ar putea să mai fie

* E interesant de notat că, potrivit reconstrucției făcute aici, pentru ca ceva să aibă mărime anselmiană maximă nu trebuie presupus că acel ceva posedă o existență necesară; aceasta, pentru că prin (1'c) se vorbește despre o sau unele lumi posibile, iar prin celelalte două premise se fac afirmații condiționale despre ceva care posedă mărime

şi altele dacă luăm în seamă principiul (A). Totuşi, mai jos nu voi cerceta acest lucru, fiindcă el cade în afara obiectivului propus aici).

Să vedem acum în ce fel decurge argumentului ontologic, în reconstrucţia dată aici. Avem:

(7) În w:$(\exists w')w'(\exists x)M(x)$ (din (1'c) şi (2'c.1), prin logica predicatelor[1]).

(8) În w: $w(\exists x)M(x)$ (din (7) şi (2''c.2), prin *modus ponens*)

Argumentul este aşadar *valid*, cu concluzia (3a), reconstruită desigur ca:

(3'a) În w: (3a),

adică (8).

Se observă cu uşurinţă că argumentul *nu* poate fi reconstruit însă astfel încât să aibă drept concluzie şi pe (3b), reconstruită desigur ca:

(3'b) În w: (3b).

Rămân însă două probleme. Prima: putem avea încredere în premisele argumentului? A doua: ce spune concluzia? Le voi lua pe rând. De bună seamă, în ce priveşte prima problemă, greul cade pe consistenţa proprietăţii a avea mărime anselmiană maximă. O cale de a proba aşa ceva este de a construi un model consistent al premiselor. Am putea, bunăoară, să încercăm traducerea lor în limbajul standard al logicii modale.

Fie X o propoziţie; vom ţine cont de faptul că o expresie ca $(\exists w)wX$ poate fi înţeleasă ca spunând că X este posibilă, iar o expresie ca $(\forall w)wX$ poate fi înţeleasă ca spunând că X e necesară. Voi scrie $\Box X$ pentru X e necesară, şi $\Diamond X$ pentru: X e posibilă. Vom avea atunci:

(1d) $(\exists x)\Diamond M(x)$

---

anselmiană maximă. Iar concluzia, fie ea (3a), fie ea (3b) nu asertează altceva decât existenţa a ceva având mărime anselmiană maximă relativ la lumea actuală (fie *în ea*, fie *despre aceasta*).

(2d.1) $\Box(\forall x)M(x) \supset (\forall x)\Box M(x)$

(2d.2) $\Diamond(\exists x)M(x) \supset (\exists x)M(x)$

propoziția (2d.1) este conversa formulei Barcan care, în multe abordări ale logicii modale, e luată ca validă. Aici însă nu se cere ca (2d.1) să fie așa pentru orice *M*, ci numai pentru unul anume – a avea mărime anselmiană maximă și deci plauzibilitatea ei este chiar mai mare.

Propoziția (2d.2) cred că ar putea fi justificată apelând la caracteristicile modale ale lui *M*, exprimate prin (6b). Dar nu este ușor să traducem propozițiile de tipul lui (6b) în limbajul standard al logicii modale[2]. Și, în esență, nici una din propozițiile de tip *d* construite mai sus nu cred că redă corect intențiile formulărilor de tip *c*, realizate în cadrul semanticii reflexive. Căci, mai întâi, în acest limbaj nu se poate formula cerința privind caracterul reflexiv al lumii actuale; apoi nu se pot manevra contexte mai complicate: de pildă, s-ar putea deosebi între (3a) și (3'a)?

Dar nu premisele de tip (2) cred că pun problemele cele mai grave. În situația aceasta se află prima premisă – cea de posibilitate. De la Leibniz încoace, în toate formulările modale ale argumentului ea a avut un rol central. Două întrebări s-au pus în legătură cu ea: 1) Cum o putem justifica? 2) Servește ea la ducerea la bun sfârșit a argumentului? Răspunsul meu este următorul: în ce privește a doua întrebare, *da*. Ea servește în acest sens. Însă e foarte greu să se formuleze un atare răspuns pozitiv. Chiar și reconstrucția lui Plantinga, atât de sofisticată, nu este satisfăcătoare căci, cum am văzut în paragraful consacrat perihorezei lumilor posibile, felul în care el apelează la o premisă de acest tip nu îi permite să derive concluzia dorită. Așadar, apelul la premise de posibilitate nu e trivial; ele nu conduc automat, fără invocarea unor asumpții logico-semantice complexe, la concluzia argumentului. Faptul că premisele de posibilitate pun ele însele probleme dificile e una dintre concluziile cele mai importante pe care vreau să le trag.

De la Leibniz încoace, în legătură cu astfel de premise s-a considerat că fundamentală e prima întrebare. Am văzut care au fost cărările pe care le-a explorat Leibniz însuși; am văzut, de

asemenea, ce s-a încercat după el. În fond, când cerem să justificăm o *premisă de posibilitate*, ceea ce vrem e să arătăm că ea *este posibilă*. Ar fi atunci susținerea unei posibilități a unei posibilități. O poziție non-modalistă ne va conduce către eliminarea *posibilității* posibilității, adică spre reducerea acesteia la altceva (bunăoară, la consistența sintactică ori la existența unui model al acelei premise). Un modalist, așa cum sunt eu, va admite însă că posibilitatea posibilității – iterarea unei modalități – produce un context ireductibil și, în același timp, favorabil unei înțelegeri mai în adâncime a problemei. (Semantica reflexivă, într-un sens, nu e altceva decât o încercare de a scoate în evidență rolul esențial al iterării modalităților și al manevrării unor atare contexte).

Nu aș vrea totuși să intru aici prea în amănunt în discutarea posibilității premisei de posibilitate a argumentului ontologic. Și aceasta din următorul motiv. Eu am o altă diagnoză a semnificației acestui argument decât cea considerată de obicei. Anume, de obicei se admite că rostul argumentului ontologic e acela de a proba existența lui Dumnezeu. Dar, atunci, pentru a fi siguri de ceea ce am conchide, trebuie să fim siguri și de premise. Va fi sigur că Dumnezeu există, dacă e sigur că Dumnezeu e posibil. Or, se pare că argumentul ontologic are o altă noimă: eu nu cred că ceea ce se conchide cu acest argument e că Dumnezeu există, ci altceva: concluzia este că acea entitate (Dumnezeu) despre care se vrea să se afirme că există trebuie să fie construită (concepută) într-un anumit fel – și anume ca entitate reflexivă. Deci, argumentul nu trebuie luat ca probând că ceva există, ci altceva: că nu poate fi luat ca existent decât ceva care satisface anumite cerințe logico-semantice. Atunci, se schimbă și statutul premisei de posibilitate: pentru ca ea să fie admisă, nu suntem forțați să admitem că e adevărată, adică nu suntem forțați să acceptăm că ceva e posibil. Nu, ceea ce se cere e altceva: ca, prin forma ei logică, premisa de posibilitate să indice *genul, natura* entității despre care vorbește concluzia.

Mai precis, eu susțin că argumentul ontologic nu e menit să arate că Dumnezeu există, ci altceva: că, *dacă este ca Dumnezeu să existe, acesta nu poate fi construit decât ca Logos întrupat, ca*

entitate cu caracter reflexiv[*]. Adică: pentru mine argumentul probează că dacă se poate dovedi că Dumnezeu există, atunci singura concluzie e că Hristos există. Ca urmare, premisa de posibilitate a argumentului ontologic trebuie să fie astfel încât să nu împiedice posibilitatea Logosului întrupat; să statueze cadrul semantic adecvat constituirii mecanismelor ce garantează existența entității reflexive.

Această judecată asupra argumentului ontologic ne-a mutat deja la cea de-a doua problemă pe care anunțam că vreau să o ating: ce spune concluzia argumentului? Trebuie desigur, subliniat de pe acum că ea urmează să fie cercetată în legătură cu premisa de posibilitate. Deci, ne vom concentra asupra supozițiilor:

(1'c) În w: $(\exists w')(\exists x)w'M(x)$

sau, într-o formă mai simplă,

(1''a) În w: $(\exists x)w'M(x)$, pentru un w'

și

(3'a) În w: $w(\exists x)M(x)$

În premisa de posibilitate (1''a) cuantificatorul este posibilist relativ la lumea w'; așadar, *despre* w' se afirmă că există un obiect astfel încât în w' acela are mărime anselmiană. Acel obiect

---

[*] Revin aici asupra unei observații făcute în prima parte a lucrării, și care pleacă de la posibilitatea ca cititorul să fie nemulțumit de insistenta folosire a termenului „obiect", aplicat lui Dumnezeu. Căci s-ar putea replica, ipostasele divine sunt *persoane*, nu obiecte. Sunt pe deplin de acord cu această observație. Eu folosesc temenul „obiect" într-un sens foarte larg, pentru orice este entitate. A spune că despre ceva – despre Dumnezeu, bunăoară – trebuie să vorbim apelând la expresia „persoană" pentru mine nu înseamnă însă decât că numele „Dumnezeu" trebuie să fie considerat ca având anumite caracteristici semantice. Și cred că acele caracteristici semantice cuprinse în ideea de *reflexivitate* sunt necesare pentru a da sens ideii că propoziția „Iisus Hristos este persoană" e adevărată. Tot sub specia reflexivității cade și pronumele „eu", iar lucrul acesta se vede și din aceea că are sens să spun și: „Eu sunt persoană".

(potrivit lui (6'a) şi (6''b), acela, dacă este, e *unic*) nu se presupune că există în *w'*. El e un obiect posibil. Forma lui (1''c) pare să indice însă că acel *x* există în *w*, lumea actuală! Căci avem: *în w*, există *x* astfel încât se întâmplă ceva. Aici e primul lucru care trebuie accentuat: când folosim relativ la o lume un cuantificator actualist şi cu ajutorul lui descriem (prin diverse constrângeri) un singur obiect, încă nu am afirmat că acel obiect *există* în acea lume. Căci, noi doar *punem* existenţa acelui obiect, nu o şi afirmăm. Ce vreau să spun prin aceasta este că, dacă avem o expresie de forma $w'(\exists x)P(x)$ (iar în *w'* se admite că acel *x* este unic), noi afirmăm în *w'* ceva despre acest *x*. Dar încă nu afirmăm că el există. E posibil aşa ceva, fiindcă *în w'* putem aserta ceva despre *x* dar fără a fi, prin aceasta, angajaţi cu privire la existenţa lui *x*. Cum am încercat să argumentez în capitolul anterior, pentru a manevra situaţiile în care se asertează sau se respinge existenţa a ceva într-o lume nu e suficient apelul la un cuantificator (existenţial) actualist; mai e nevoie de ceva: de *iterarea*, în situaţia dată, a lumii posibile în care se realizează acea susţinere (de existenţă ori de non-existenţă). Astfel, prin $w'(\exists x)P(x)$ nu pot să afirm decât că în *w'* acel *x* are proprietatea *P*, dar nu şi că acel *x* există în *w'*). Pot să spun ceva mai mult – şi anume, că acel *x* există în *w'* – dacă am la dispoziţie şi ceva de felul: $w'w'(\exists x)P(x)$.

Aşadar, dacă avem situaţii caracterizate prin iterarea unei lumi (oarecare) *w'*, în care se asertează că un *x* are o proprietate *P*, atunci suntem îndreptăţiţi să ridicăm problema dacă *x* există. Întâlnim aici o altă instanţă (relativ la o lume oarecare *w'*) a principiul discutat pe larg în prima parte a acestei lucrări:

(E) Dacă ceva are o proprietate *P*, atunci acel ceva există.

Noi avem concluzia (3'), în care realmente avem o iterare; spunem: în *w*, *w*... (unde *w* e lumea actuală). Putem admite că principiul (E) este valid. Dar validitatea lui se bazează pe faptul că avem la dispoziţie contexte iterate de genul: în *w*, *w*..., care, pe temeiul discuţiilor din capitolul anterior, am văzut că permit susţineri de existenţă. Am putea aşadar să conchidem că acel *x* care *are* mărime anselmiană maximă *în* lumea actuală de asemenea *există în* lumea actuală.

Problema ar fi prin urmare aceasta: dacă nu am avea o reconstrucție a putinței de a aserta *în lumea actuală* existența acelui ceva care are mărime anselmiană maximă, atunci tot ce am putea spune (admițând că am avea un argument valid!) ar fi că – relativ la cadrul constituit de clasa lumilor posibile considerate: w, w', w'' etc. – există ceva care are mărime anselmiană maximă. Acel ceva transcende lumea actuală, nu e legat de ea mai mult decât de oricare altă lume posibilă (intuitiv, cerința aceasta era exprimată prin ideea existenței necesare a lui Dumnezeu). Ceea ce are mărime anselmiană maximă se comportă la fel relativ ca orice lume (fie ea cea actuală w, fie ea o altă lume w'). Prin condiții de acest gen, nu putem afirma nimic despre existența acelui ceva, ci numai că despre o lume suntem în poziția de a afirma ceva despre el. Însă dacă tot ce am urmări prin argumentul ontologic așa ceva – și dacă am reușit în această încercare a noastră – atunci despre Dumnezeu (= ceea ce satisface proprietatea mărimii anselmiane maxime) nu am putea spune decât că El *există despre* lumea noastră. Nu mai mult: El poate fi admis ca o entitate a cărei existență trebuie presupusă atunci când vorbim despre ce se întâmplă (în lumea actuală); ca o condiție a felului actual de a fi al lumii; ca un principiu al felului ei de a fi – dar nu și ca ceva care *există în* această lume, alături de celelalte obiecte care există în ea.

Concluzia noastră este însă (3'a). Putem dovedi că *în* w, $w(\exists x)M(x)$ – cu corolarul ei: Dumnezeu există în w. Ceea ce susțin eu este că (3'a) exprimă existența lui Dumnezeu nu ca o condiție despre lumea actuală, ci ca una *în interiorul* ei, ca Logos întrupat, în sensul că există alături de celelalte obiecte, în rând cu ele, cu același statut ontic ca și ele. Iisus Hristos este om, în cel mai deplin sens al cuvântului, alături de ceilalți oameni, de ispitirile și păcatele lor. Totuși (3'a) pare că nu reușește să arate că acea entitate care satisface mărimea anselmiană maximă e, în același timp, Logos. Adică, nu reușește să arate că Dumnezeu e un principiu al felului de a fi al lumii actuale. Nu e însă așa. Vom putea observa cu ușurință că din (3'a) și (6''b) obținem:

(9) În w: $(\forall y)(w'((\exists y')\ (y=y'\ .\ M(y))\supset y$ = Dumnezeu), pentru orice w'.

Or, aici cuantificatorul ($\forall y$) slujeşte în acelaşi fel în care slujea în (3'b) cuantificatorul ($\exists x$) pentru a formula o condiţie despre o lume *w'* oarecare şi, în consecinţă, şi despre lumea *w*, cea actuală.

Concluzia dorită vine singură de aici: acel *x* care satisface mărimea anselmiană maximă are trup în lumea actuală; dar, în acelaşi timp, e un principiu.

Cu aceasta, am încheiat argumentul ontologic. Doar două sunt observaţiile care mai trebuie făcute. Mai întâi, cum am văzut, Dumnezeu e construit aici ca logos întrupat; în limbajul semanticii la care am făcut apel: ca *entitate reflexivă*. Pentru a reuşi în această întreprindere, am utilizat două mecanisme logice: 1) reconstrucţia ideii de existenţă ca predicat reflexiv, adică a) ca predicat alături de celelalte predicate reale; şi b) ca predicat transcendental – aceasta, prin mijlocirea celor două genuri de cuantificări: a') actualistă; şi b') posibilistă; şi 2) rolul *lumii actuale* ca lume cu statut reflexiv. Se poate remarca fără dificultate că acest al doilea mecanism logic a fost esenţial în construcţia premisei (3'a). Va decurge de aici că, într-un fel, statutul reflexiv al lui Dumnezeu este o chestiune care se sprijină în mod esenţial pe cele două mecanisme reflexive amintite mai devreme.

A doua observaţie e oarecum mai generală. Cititorul care va fi avut răbdarea să urmărească întreaga argumentare din această carte îşi va putea pune întrebarea: dacă, până la urmă, argumentul ontologic e valid, este el şi convingător? Din păcate, cred că răspunsul e negativ. Dar, de bună seamă, atunci când am scris cartea am fost întru totul conştient de acest risc.

Ceea ce am încercat însă aici a fost altceva, poate nu mai puţin important pentru argumentul ontologic, şi – cred eu – deosebit de generos. Am încercat să arăt că principiul de căpetenie al creştinismului – recunoaşterea Dumnezeirii ca Logos întrupat – exprimă o schemă conceptuală pe care încă nu am apreciat-o îndeajuns; o schemă conceptuală pe care o putem reconstrui în cadre logico-semantice contemporane. Şi poate că nu va fi în van strădania de a afla cât mai multe instanţe ale gândului la rădăcina cărora ea se află aşezată.

APPENDIX 1: Logica modală elementară

Să încercăm să vedem care sunt relațiile dintre modalități. Pentru aceasta, e nevoie să exprimăm modalitățile într-un limbaj. Vom presupune că L e un atare limbaj, şi vom presupune că L e un limbaj de ordinul întâi, că am construit formulele şi propozițiile lui. (O propoziție este o formulă în care nu apare nici o variabilă liberă. Dacă, de pildă, în L avem predicatul „filosof" şi numele „Socrate", atunci „x este filosof", unde x e o variabilă individuală, este o formulă, iar „Socrate este filosof" şi „Există un x care este filosof" sunt propoziții). Acum putem adăuga modalitățile: dacă p, q etc. sunt formule, atunci vom scrie Np, Nq etc., pentru „Este necesar că p" respectiv „Este necesar că q" etc., şi vom scrie Mp, Mq etc. pentru „Este posibil că p", respectiv „Este posibil că q" etc.

Problema care se pune este aceea a principiilor modale care urmează să fie acceptate. Ele vizează: 1) aspectele propoziționale; 2) combinarea cuantificării cu modalitatea. Pe tot parcursul acestei lucrări am avut prilejul să urmărim câteva dintre dificultățile ce răsar în cel de-al doilea caz. Să ne oprim aici asupra primului. Formulele vor fi tratate ca întreg (iar, pentru simplitate, de aici încolo, prin p, q etc. vom înțelege doar propoziții). Vom discuta în cele ce urmează două chestiuni: 1) combinarea modalităților cu funcțiile de adevăr; 2) combinarea modalităților între ele.

Vom admite dintru început că necesitatea şi posibilitatea sunt interdefinibile. Făcând alegerea de a lua necesitatea ca noțiune primitivă, vom avea:

D. $Mp = \neg N \neg p$

adică: p este posibil dacă şi numai dacă nu e necesar non-p.

Acum, ne întrebăm care este *logica* necesității; altfel zis, care sunt principiile pe care le satisface operatorul N al necesității. Acceptarea unui anumit principiu modal şi respingerea lui se pot face pe diverse criterii. Aşa cum am văzut, înțelegerea expresiei „este necesar" ca exprimând necesitatea logică, cea metafizică ori cea fizică, proprietatea de a fi omnitemporal etc. conduc la admiterea unor colecții diferite de principii modale. Logicianul nu

este însă interesat atât de chestiunea dacă o atare colecție este alcătuită sau nu în chip rezonabil sub anumite exigențe (aici e, mai degrabă, locul în care filosoful se poate desfășura), cât de trăsăturile logice ale acesteia: care sunt consecințele principiilor modale. De aceea, logicianul oferă, ca produse ale activității sale, diverse *sisteme de logică modală*, care încorporează colecții diferite de principii modale. Dar el nu își propune să le evalueze altfel decât în privința trăsăturilor lor logice.

Cel mai simplu sistem de logică modală este sistemul *K*. Așa cum am văzut, logica modală se edifică pe baza logicii predicatelor de ordinul întâi. Așadar, în *K* sunt teoreme toate teoremele logicii predicatelor de ordinul întâi. În particular, cum logica propozițiilor e inclusă în logica predicatelor, înseamnă că toate teoremele logicii propozițiilor (= toate *tautologiile*) sunt teoreme ale lui *K*. Apoi, în *K* este valabil principiul:

(K) $N(p \,\&\, q) \equiv Np \,\&\, Nq$

adică: *p* și *q* sunt împreună necesare dacă și numai dacă fiecare în parte este astfel. De asemenea, este valabilă regula:

(N) Dacă *A* este o teoremă a lui *K*, atunci *NA* este o teoremă a lui *K*.

Dacă acestui sistem de logică modală îi adăugăm principiul care afirmă că orice propoziție necesară este și adevărată, obținem sistemul *T*:

(T) $Np \supset p$

În *T* se pot demonstra multe teoreme interesante. Iată câteva dintre ele:

T1. $N(p \supset q) \supset (Np \supset Nq)$

T2. $p \supset Mp$

T3. $Np \supset Mp$

T4. $M(p \vee q) \equiv Mp \vee Mq$

T5. $M(p \,\&\, q) \supset Mq$

T6. $Np \supset N(p \vee q)$

T7. $Np \supset N(q \supset p)$

T8. $\neg Mp \supset N(p \supset q)$

Ultimele două teoreme afirmă că o propoziție necesară e implicată de orice propoziție, respectiv că o propoziție imposibilă implică orice propoziție. Să notăm că din principiul (T) decurge (substituind pe p cu Np):

T9. $NNp \supset Np$

şi, analog, din T2 decurge

T10. $Mp \supset MMp$

Însă conversele lor nu pot fi obținute ca teoreme în T. Tot aşa, substituind în T3 pe p cu Np vom avea:

T11. $NNp \supset MNp$

iar substituindu-l cu Mp obținem

T12. $NMp \supset MMp$

Dar conversele acestor teoreme, anume expresiile

$MNp \supset NNp$ şi $MMp \supset NMp$

nu sunt teoreme în T. Să notăm că, de aceea, nu sunt teoreme nici echivalențele:

$NNp \equiv Np$

$MMp \equiv Mp$

$NNp \equiv MNp$

$NMp \equiv MMp$

Totuşi, dacă adăugăm lui T unele principii modale, este posibil să recuperăm unele (sau chiar toate) aceste echivalențe. Ele permit să reducem şirurile mai lungi de modalități la şiruri mai scurte. De pildă, prima echivalență spune că o propoziție e necesară dacă şi numai dacă ea este în chip necesar necesară. Cele mai cunoscute sisteme modale mai tari decât T care au fost cercetate sunt următoarele:

a) S4, obținut prin adăugarea la T a axiomei:

(S4) $Np \supset NNp$

(deci a conversei teoremei T9). Acest principiu, ținând cont de D1 și de principiul contrapoziției din logica propozițiilor, este echivalent cu:

$MMp \supset Mp$

deci cu conversa teoremei T10. În sistemul S4 se pot demonstra următoarele echivalențe:

T13. $NNp \equiv \dot{N}p$

T14. $MMp \equiv Mp$

T15. $(NM)(NM)p \equiv NMp$

T16. $(MN)(MN)p \equiv MNp$

În general, în S4 se pote arăta că toate șirurile de modalități – altfel zis, toate modalitățile iterate – se pot reduce la (= sunt echivalente cu) unul din următoarele șiruri:

$Np;\ Mp;\ NMp;\ MNp;\ NMNp;\ MNMp$

sau la negația unuia din aceste șiruri. Așadar, în S4 există 12 modalități proprii ireductibile (iar dacă acestora le adăugăm afirmarea și negarea unei propoziții – deci p și $\neg p$ – atunci vom avea 14 modalități ireductibile).

b) Sistemul B, obținut prin adăugarea la T a axiomei

(B) $p \supset NMp$

(dacă o propoziție e adevărată, atunci ea este în chip necesar posibilă). Axioma caracteristică acestui sistem se observă cu ușurință că este echivalentă cu

T17. $MNp \supset p$

Expresia (B) poartă numele de principiul lui Brouwer (întemeietorul intuiționismului). Se știe că în logica intuiționistă principiul dublei negații este invalid. Este teoremă expresia

$p \supset \neg\neg p$

(dacă o propoziție e adevărată, atunci e fals că e falsă), dar expresia

$$\neg\neg p \supset p$$

(dacă e fals că o propoziție e falsă, atunci ea e adevărată) nu este acceptată. Acum, principiul (B) poate fi scris în felul următor:

(B') $p \supset (\neg M)(\neg M)p$

adică: dacă o propoziție e adevărată, atunci e imposibil ca ea să fie imposibilă. Dacă interpretăm imposibilitatea ca negație (intuiționistă), atunci (B') va exprima partea validă intuiționist a principiului dublei negații.

c) Sistemul S5, obținut prin adăugarea la *T* a axiomei:

(S5) $Mp \supset NMp$

Să observăm, mai întâi, că în sistemul S5 se pot demonstra axiomele specifice sistemelor S4 şi B. Într-adevăr, avem:

(i) În S5 e demonstrabil (B). Ținem seamă de teorema T2 (care e teoremă a lui *T*, şi pentru că *T* e inclus în S5, T2 e teoremă şi a lui S5). Atunci, prin tranzitivitatea implicației, din (S5) şi T2 decurge imediat (B).

(ii) În S5 se demonstrează (S4). Principiul (S5) este echivalent, prin contrapoziție şi ținând cont de D1, cu

1. $MNp \supset Np$

Acum, să substituim în T2 pe p cu Np. Obținem

2. $Np \supset MNp$

Din (1) şi (2) avem

3. $Np \equiv MNp$

În (T) vom substitui pe p cu Mp. Avem:

4. $NMp \supset Mp$

Dar (4) şi (S5) ne permit să conchidem:

5. $Mp \equiv NMp$

Să substituim în consecventul lui (2) pe *M* cu *NM* (conform cu (5)). Obţinem:

6. $Np \supset NMNp$

Grupăm modalităţile din consecventul lui (6) astfel:

7. $Np \supset N(NM)p$

şi apelând la (3) vom avea:

8. $Np \supset NNp$

adică (S4).

În sistemul S5 se poate arăta că toate şirurile de modalităţi iterate se pot reduce la expresii de forma *Np* sau *Mp*, sau la negaţii ale acestor două feluri de expresii. Aşadar, în plus faţă de T13-T16 avem:

T18. $NMp \equiv Mp$

T19. $MNp \equiv Np$

T20. $NMNp \equiv Np$

T21. $MNMp \equiv Mp$

Aşadar, în S5 expresiile: e posibil că *p* e posibilă şi e necesar că *p* e posibilă sunt echivalente cu: *p* e posibil; iar expresiile: e posibil că *p* e necesară şi e necesar că *p* e necesară sunt echivalente cu: *p* e necesară. Iterarea modalităţilor nu aduce nici o informaţie nouă.

APPENDIX 2: Logica lumilor posibile – o abordare formală

Voi prezenta mai jos câteva rezultate formale care întemeiază susținerile făcute în ultimele două capitole[i].

În cele ce urmează voi studia unele proprietăți logice ale limbajelor modale în care actualitatea este exprimabilă. De obicei, astfel de limbaje se obțin dintr-un limbaj modal standard prin introducerea unui nou operator corespunzător locuțiunii adverbiale „în mod actual". Când acesta este aplicat unei propoziții ϕ a limbajului, el produce o nouă propoziție, „în mod actual, ϕ". Spre exemplu, să considerăm propoziția:

Quine este un filosof important. (1)

Aplicând operatorul „în mod actual" vom obține o altă propoziție:

În mod actual, Quine este un filosof important. (2)

Se pune atunci întrebarea: care ar fi logica acestui operator? Într-un mod sau altul, tendința este de a corela acest operator cu „lumea actuală": la modul general spus, funcția principală și firească a operatorului actualității este gândită ca fiind aceea de a sprijini definirea evaluării enunțului din domeniul operatorului relativ la lumea actuală. O bună aproximare a acestei idei ar fi să considerăm că un enunț ca (2) are înțelesul:

În lumea actuală, Quine este un filosof important. (3)

Prin această analogie, în sensul sau primar „actual" indică o lume posibilă, aceea care, spre deosebire de celelalte lumi, are proprietatea de a fi actuală. Să observăm însă că (3) este un caz special de propoziție indexată relativ la lumi precum:

În lumea *w*, Quine este un filosof important. (4)

În general, dacă ϕ este o propoziție, atunci enunțul că ϕ este cazul la lumea *w*, adică: în *w*, ϕ (sau $w\phi$ prescurtat) este o propoziție *w*-indexată. Astfel, propoziții precum: „În lumea *w*,

Quine este un filosof important", sau chiar: „În lumea *w'* e cazul că Quine este un filosof important în lumea *w*" etc., sunt indexate după lumi. Ceea ce încerc să susțin este că o explicație a logicii propozițiilor indexate după lumi are o importantă semnificatie pentru înțelegerea comportamentului logic al propozițiilor privitoare la actualitate precum (3).

Investigația noastră se confruntă însă cu o problemă serioasă. Să considerăm spre exemplu cazul propozițiilor indexate după lumi, precum (3). Pe de o parte, când folosim operatorul „în lumea actuală", noi considerăm ceea ce se întâmplă într-o lume, anume în cea actuală. Propoziția (3) este adevărată dacă starea de lucruri conform căreia Quine este un filosof important are loc în lumea actuală. Pe de altă parte, limbajul care conține propoziții indexate după lumi, precum (3) și (4), este modal. O semantică de tip Kripke pentru acest limbaj postulează o clasă de entități numite în mod uzual tot „lumi". Propozițiile (1) și (3) sunt atunci adevărate sau false în fiecare din aceste lumi. Dintre acestea, noi putem alege o lume care să fie cea actuală. Starea de lucruri conform căreia Quine este un filosof important poate avea loc în unele dintre aceste lumi, cum ar fi în cea pe care o considerăm actuală; dar poate să nu aibă loc în multe altele. Problema este cum putem fi siguri că vorbim despre aceleași lumi în ambele cazuri? Cum putem fi siguri că lumea pe care o luăm în considerare când folosim operatorul „în lumea actuală", și lumea care, dintre cele postulate semantic, este considerată actuală, sunt una și aceeași entitate?

Părerea mea este că, pentru început, nu avem nici o garanție că există vreo corespondență sistematică între cele două clase de lumi. Susțin, dimpotrivă, că este destul de anevoios să definim condițiile în care lumile considerate sintactic se află printre cele postulate semantic. Așadar, doar în astfel de condiții speciale, o teorie a actualității poate fi dezvoltată.

În primele trei secțiuni dezvolt o semantică pentru limbajul modal în care sunt acceptate propoziții indexate după lumi. În secțiunile IV și V discut posibilitatea construirii unei corespondențe biunivoce între lumile considerate sintactic și cele postulate semantic. În secțiunea finală mă voi întoarce la propozițiile

indexate relativ la lumea actuală ca la un caz special al celor indexate după lumi şi voi discuta câteva posibile abordări ale logicii actualităţii[ii].

I

Limbajul modal $\mathfrak{L}$ pe care îl vom studia[iii] cuprinde o mulţime S de litere propoziţionale **S**, precum şi simbolurile logice $\wedge$, $\vee$, $\supset$, $\neg$, $\equiv$ şi $\Box$. De asemenea, $\mathfrak{L}$ cuprinde o mulţime W de simboluri pentru lumi w, w', w'' etc. Pentru fiecare simbol pentru lumi $w \in W$, fie $\langle w \rangle$ operatorul de indexare relativ la lume: „în lumea w". Ideea de la care plec este următoarea: dacă prefixăm o propoziţie φ cu operatorul $\langle w \rangle$, obţinem o altă propoziţie, anume aceea că φ este cazul la w. Propoziţiile limbajului $\mathfrak{L}$ sunt membrii celei mai mici mulţimi care conţine: (i) toate literele propoziţionale; (ii) expresiile $\varphi \wedge \psi$, $\varphi \vee \psi$, $\varphi \supset \psi$, $\varphi \equiv \psi$, ori de câte ori ea conţine expresiile φ şi ψ; (iii) expresiile $\neg\varphi$, $\Box\varphi$ şi $\langle w \rangle\varphi$, ori de câte ori ea conţine pe φ. Singurul element nou pe care îl aduce această definiţie faţă de cele obişnuite este la punctul (iii), anume că, intuitiv, indexarea faţă de o lume produce de asemenea o propoziţie. Dacă φ este o propoziţie, iar $\langle w \rangle$ este un operator care indexează faţă de o lume, atunci expresia că φ este cazul la w, adică $\langle w \rangle\varphi$, este de asemenea o propoziţie.

Simbolul pentru lume w şi operatorul care indexează faţă de o lume $\langle w \rangle$ sunt lucruri foarte diferite. Dar, pentru a simplifica notaţia, voi folosi următoarea convenţie: voi scrie $w\varphi$ în loc de $\langle w \rangle\varphi$, având totuşi întotdeauna în minte faptul că în şirul de simboluri $w\varphi$, w este numai o prescurtare pentru $\langle w \rangle$. Am speranţa că de fiecare dată contextul va face ca această ambiguitate să nu producă încurcături.

Să pornim investigaţia noastră. Pare natural să avansăm următoarele cerinţe privind comportamentul propoziţiilor w-indexate, pentru fiecare lume w. Ideea intuitivă e aceea de a încerca să mimăm în limbajul nostru $\mathfrak{L}$ constrângeri puse în mod obişnuit în semantica lumilor posibile. De pildă, cerem ca $\neg\varphi$ să fie cazul la o lume w dacă şi numai dacă* φ nu este cazul la w;

* În continuare voi scrie prescurtat *ddacă* pentru: dacă şi numai dacă.

$\varphi \vee \psi$ este cazul la w ddacă φ este cazul la w sau ψ este cazul la w etc.

1.1. $\vdash w\neg\varphi \equiv \neg w\varphi$, pentru orice w

1.2. $\vdash w(\varphi \wedge \psi) \equiv (w\varphi \wedge w\psi)$, pentru orice w

1.3. $\vdash w(\varphi \vee \psi) \equiv (w\varphi \vee w\psi)$, pentru orice w

1.4. $\vdash w(\varphi \supset \psi) \equiv (w\varphi \supset w\psi)$, pentru orice w

1.5. $\vdash w(\varphi \equiv \psi) \equiv (w\varphi \equiv w\psi)$, pentru orice w.

La aceste cerințe o voi mai adăuga pe aceea că orice propoziție demonstrabilă are loc la fiecare lume w:

1.6. Dacă $\vdash \varphi$, atunci $\vdash w\varphi$, pentru orice w.

Pentru început voi presupune că logica modală subiacentă este sistemul standard K. Teoremele lui K sunt toate tautologiile, toate expresiile de forma:

1.7. $\Box(\varphi \supset \psi) \supset (\Box\varphi \supset \Box\psi)$,

precum şi toate expresiile deductibile din ele prin regulile detaşării şi necesitării (regula că dacă $\vdash \varphi$, atunci $\vdash \Box\varphi$). Din motive care vor deveni evidente în cele ce urmează, voi numi LK (K local) logica pe care o putem caracteriza prin condițiile menționate mai sus.

Iată o primă teoremă a lui LK:

1.8. $\vdash w\varphi \vee w\neg\varphi$.

Pentru orice propoziție φ, sau φ este cazul la w, sau $\neg\varphi$ este cazul la w. Într-adevăr, aplicând pe (1.6) la tautologia $\varphi \vee \neg\varphi$, obținem $w(\varphi \vee \neg\varphi)$, iar din (1.3) ajungem direct la (1.8). Dacă, mai departe, aplicăm aceiaşi paşi plecând de la (1.8), vom avea:

1.9. $\vdash w'w\varphi \vee w'w\neg\varphi$, pentru fiecare φ.

Nu foarte riguros zis, (1.9) exprimă faptul că pentru fiecare propoziție φ, lumea w' spune că sau φ este cazul la w, sau $\neg\varphi$ este cazul la w, altfel zicând lumea w' creează în interiorul său o imagine a tot ceea ce se întâmplă în w. Ea reflectă sau oglindeşte pe w. Lumea w' spune cum w se raportează la fiecare propoziție φ. Să observăm, de asemenea, că nimic nu ne garantează că felul în care lumea w este oglindită în w' este identic cu felul în care lumea w este „în realitate". Căci este posibil ca pentru o propoziție φ, să avem $w'w\varphi$, dar în acelaşi timp $w\neg\varphi$: lumea w' să pretindă că φ este cazul la w, chiar dacă de fapt φ nu este cazul la w. Dar să presupunem că, potrivit lui w', φ este cazul la w ddacă în realitate

φ este cazul la w; ceva mai formal scris: $w'w\varphi \equiv w\varphi$. Dacă lucrurile stau astfel, atunci lumea w' o reflectă sau o oglindeşte în mod adecvat pe w: w' spune că ceva se petrece la w ddacă acel ceva realmente se petrece la w.

Să formulăm toate acestea într-un mod ceva mai riguros. Cel mai important concept pe care îl voi folosi e acela de w-localizare a unei mulţimi Σ de propoziţii ale lui $\mathfrak{L}$. Dacă Σ este o astfel de mulţime, atunci w-localizarea ei, prescurtat $LOC_w(\Sigma)$, se defineşte astfel:

1.10. $LOC_w(\Sigma) =_{df.} \{\varphi : w\varphi \in \Sigma\}$

Aşadar, $LOC_w(\Sigma)$ este mulţimea acelor propoziţii ale lui $\mathfrak{L}$ care, la Σ, sunt cazul la w. Dată fiind (1.9), aşteptarea noastră este ca, dacă Σ este LK-consistentă şi maximală, atunci $LOC_w(\Sigma)$ va fi de asemenea LK-consistentă şi maximală. Demonstraţia faptului că lucrurile stau într-adevăr astfel este fundamentală pentru toate rezultatele care vor fi menţionate în cele ce urmează.

1.11. (*Lema de maximalitate locală*) Dacă Σ este o mulţime de propoziţii ale lui $\mathfrak{L}$ care este LK-consistentă şi maximală, atunci la fel vor fi şi w-localizările lui Σ.

Demonstraţie. Mai întâi, voi arăta că $LOC_w(\Sigma)$ este LK-consistentă. Într-adevăr, dacă ar fi inconsistentă, atunci pentru cel puţin o propoziţie ψ am avea atât $\psi \in LOC_w(\Sigma)$ cât şi $\neg\psi \in LOC_w(\Sigma)$. Însă, potrivit definiţiei (1.10), vom avea atunci atât $w\psi \in \Sigma$ cât şi $w\neg\psi \in \Sigma$. Potrivit lui (1.1), am avea de asemenea $\neg w\psi \in \Sigma$, ceea ce ar contrazice presupunerea că Σ este LK-consistentă. În al doilea rând, voi arăta că $LOC_w(\Sigma)$ este maximală. Căci, dacă nu ar fi astfel, atunci pentru o propoziţie ψ, nu am avea nici $\psi \in LOC_w(\Sigma)$ şi nici $\neg\psi \in LOC_w(\Sigma)$. Dar, întrucât (1.8) este o teoremă a lui LK, avem $w\psi \vee w\neg\psi \in \Sigma$ şi deci sau $w\psi \in \Sigma$ sau $w\neg\psi \in \Sigma$. Însă atunci, potrivit definiţiei (1.10), am avea sau $\psi \in LOC_w(\Sigma)$ sau $\neg\psi \in LOC_w(\Sigma)$, ceea ce contrazice presupunerea făcută în legătură cu $LOC_w(\Sigma)$.

Să presupunem, de exemplu, că Σ descrie în mod maximal felul în care faptele sunt „realmente". Atunci, pentru fiecare w, w-localizarea lui Σ este modul în care w spune (la Σ) că sunt faptele. Să observăm, de asemenea, că deşi este posibil ca pentru o lume w, w-localizarea $LOC_w(\Sigma)$ lui Σ să fie exact Σ, la LK nu putem

demonstra că lucrurile se petrec întotdeauna astfel[iv], deci că (la Σ) o lume este astfel încât ea descrie faptele aşa cum sunt ele „în realitate". Acum să presupunem că w'-localizarea lui $LOC_w(\Sigma)$ este exact $LOC_{w'}(\Sigma)$, pentru o lume w':

1.12. $LOC_{w'}(LOC_w(\Sigma)) = LOC_{w'}(\Sigma)$

Evident, $LOC_{w'}(LOC_w(\Sigma))$ este (la Σ) reflectarea lumii w' de către w. Căci, potrivit definiției (1.10), $\varphi \in LOC_{w'}(LOC_w(\Sigma))$ ddacă $w'\varphi \in LOC_w(\Sigma)$, ddacă $ww'\varphi \in \Sigma$, pentru orice φ; pe de altă parte, $\varphi \in LOC_w(\Sigma)$ ddacă $w'\varphi \in \Sigma$. Atunci, (1.12) este echivalentă cu: $(ww'\varphi \equiv w'\varphi) \in \Sigma$, pentru toate propozițiile φ, altfel zis (la Σ) lumea w o reflectă în mod adecvat pe w'.

II

În această secțiune voi prezenta o semantică a lumilor posibile pentru sistemul LK. Un model pentru $\mathfrak{L}$ este o structură $\mathfrak{C} = \langle K, R, \mathcal{F}, \mho \rangle$, unde K este o mulțime de indici, R este o relație binară pe K, $\mathcal{F}$ este o funcție de la $W \times K$ la K, iar $\mho$ este o funcție care atașează fiecărei propoziții o valoare de adevăr, relativ la fiecare element k al lui K. Definiția lui $\mho$ este cea standard, desigur cu un caz nou pentru propozițiile de forma $w\varphi$, cu w în W:

2.1. Definiția lui $\mho$:

(i) Dacă φ este o literă propozițională, atunci $\mho(\varphi,k) = 1$ sau $\mho(\varphi,k) = 0$;

(ii) dacă φ este $\neg\psi$, atunci $\mho(\varphi,k) = 1$ ddacă $\mho(\psi,k) = 0$;

(iii) dacă φ este $\psi \vee \xi$, atunci $\mho(\varphi,k) = 1$ ddacă $\mho(\psi,k) = 1$ sau $\mho(\xi,k) = 1$;

(iv) dacă φ este $\psi \wedge \xi$, atunci $\mho(\varphi,k) = 1$ ddacă $\mho(\psi,k) = \mho(\xi,k) = 1$;

(v) dacă φ este $\psi \supset \xi$, atunci $\mho(\varphi,k) = 1$ ddacă $\mho(\psi,k) = 0$ sau $\mho(\xi,k) = 1$;

(vi) dacă φ este $\psi \equiv \xi$, atunci $\mho(\varphi,k) = 1$ ddacă $\mho(\psi,k) = \mho(\xi,k)$;

(vii) dacă φ este $\Box\psi$, atunci $\mho(\varphi,k) = 1$ ddacă $\mho(\psi,k') = 1$ pentru toți k' astfel încât $R(k,k')$;

(viii) dacă φ este $w\psi$, atunci $\mho(\varphi,k) = 1$ ddacă $\mho(\psi,\mathcal{F}(w,k)) = 1$.

Modelele pentru $\mathfrak{L}$ diferă de modelele obişnuite în semantica lumilor posibile prin aceea că ele conțin funcția $\mathcal{F}$. Ideea este aceea

de a face ca lumile pe care le folosim în $\mathfrak{L}$ să mimeze indicii din K: ori de câte ori la k este adevărat că φ este cazul la w, atunci la elementul k' al lui K corespunzător prin $\mathcal{F}$ lui w (relativ la k) propoziția φ va fi adevărată. Decurge de aici că lumea w oglindește sau reflectă în k elementul $k' = \mathcal{F}(w,k)$ din K; k' este reflectată în k drept w. În general, $\mathcal{F}(w,k)$ variază o dată cu k: în diferite k, un element k' nu este reflectat ca o lume fixată w. Ca urmare, în k diferiți colecțiile propozițiilor φ pentru care φ este cazul la lumea w nu trebuie neapărat să coincidă.

Voi spune că o propoziție φ este adevărată într-un model $\mathfrak{S} = \langle K, R, \mathcal{F}, \mathcal{V}\rangle$, şi voi scrie $\mathfrak{S} \vDash \varphi$ în această situație, dacă $\mathcal{V}(\varphi,k) = 1$ pentru orice k din K; de asemenea, voi spune că o propoziție φ este LK-validă, şi voi scrie $\vDash_{LK} \varphi$ în această situație, dacă ea este adevărată în toate modelele. (Ori de câte ori nu este pericol de confuzie, voi omite indicii.)

E foarte important să notăm că de obicei elementele lui K sunt numite „lumi". Dar desigur că aceste lumi sunt diferite de vechile lumi w, w', w'' etc. la care noi am apelat până acum. Deşi obiectivul nostru aici este acela de a corela cât se poate de strâns „lumile" precum w, w', w'' etc. cu „lumile" precum k, k', k'' etc., la momentul de față al analizei trebuie să le deosebim totuşi cu mare băgare de seamă. Voi numi „LUMI" elementele lui K, în timp ce membrii lui W vor fi în continuare numite „lumi".

Putem să formulăm acum cel mai important rezultat al acestei secțiuni:

2.2. $\vdash_{LK} \varphi$ ddacă $\vDash_{LK} \varphi$.

Demonstrație. Mai întâi, suficiența. Aceasta e un rezultat direct al următoarelor rezultate:

2.3.1. Dacă φ este o tautologie, atunci $\vDash \varphi$.

2.3.2. $\vDash \Box(\varphi \supset \psi) \supset (\Box\varphi \supset \Box\psi)$.

2.3.3. Dacă $\vDash \varphi$, atunci $\vDash \Box\varphi$.

2.3.4. $\vDash \neg w\varphi \equiv w\neg\varphi$

2.3.5. $\vDash w(\varphi \wedge \psi) \equiv w\varphi \wedge w\psi$

2.3.6. $\vDash w(\varphi \vee \psi) \equiv w\varphi \vee w\psi$

2.3.7. $\vDash w(\varphi \supset \psi) \equiv w\varphi \supset w\psi$

2.3.8. $\vDash w(\varphi \equiv \psi) \equiv (w\varphi \equiv w\psi)$

2.3.9. $\vDash w\varphi \vee w\neg\varphi$

2.3.10. $\models \neg(w\varphi \wedge w\neg\varphi)$

2.3.11. Dacă $\models \varphi$, atunci $\models w\varphi$ pentru orice φ.

De exemplu, pentru a demonstra pe (2.3.4), fie $\mathfrak{C}$ un model şi fie k o LUME. Atunci: $\mathcal{U}(\neg w\varphi,k) = 1$ ddacă $\mathcal{U}(w\varphi,k) = 0$, ddacă $\mathcal{U}(\varphi,\mathcal{F}(w,k)) = 0$, ddacă $\mathcal{U}(\neg\varphi,\mathcal{F}(w,k)) = 1$, ddacă $\mathcal{U}(w\neg\varphi,k) = 1$. Pentru a demonstra pe (2.3.6), să observăm că $\mathcal{U}(w(\varphi \vee \psi),k) = 1$ ddacă $\mathcal{U}(\varphi \vee \psi,\mathcal{F}(w,k)) = 1$, ddacă $\mathcal{U}(\varphi,\mathcal{F}(w,k)) = 1$ sau $\mathcal{U}(\psi,\mathcal{F}(w,k)) = 1$, ddacă $\mathcal{U}(w\varphi,k) = 1$ sau $\mathcal{U}(w\psi,k) = 1$, ddacă $\mathcal{U}(w\varphi \vee w\psi,k) = 1$. Pentru a demonstra pe (2.3.11), să presupunem că $\mathcal{U}(\varphi,k) = 1$ pentru toţi k, dar $\mathcal{U}(w\varphi, k') = 0$ pentru un k'. Însă $\mathcal{U}(w\varphi, k') = 0$ ddacă $\mathcal{U}(\varphi,\mathcal{F}(w, k')) = 0$. Dar, cum $\mathcal{F}$ este o funcţie, $\mathcal{F}(w, k')$ este o LUME k'', despre care noi am presupus deja că $\mathcal{U}(\varphi, k'') = 1$.

Pentru a demonstra necesitatea, să presupunem că un anumit φ nu este LK-demonstrabil (altfel zis, $\vdash_{LK} \varphi$ nu are loc). Vom arăta că există un model $\mathfrak{C}$ astfel încât nu e adevărat că $\mathfrak{C} \models \varphi$. Lucrul acesta se întâmplă dacă pentru o LUME k avem $\mathcal{U}(\varphi,k) = 0$. Or, dacă φ nu este LK-demonstrabilă, atunci mulţimea $\{\neg\varphi\}$ este LK-consistentă. Ca urmare ea poate fi extinsă la o mulţime LK-maximal consistentă Σ. Modelul $\mathfrak{C}$ e construit astfel: mai întâi, K este mulţimea tuturor mulţimilor LK-maximal consistente. Evident, $\Sigma \in K$. În al doilea rând, $R(\Sigma',\Sigma'')$ are loc ddacă mulţimea tuturor propoziţiilor φ astfel încât $\Box\varphi$ este în Σ' e inclusă în Σ''. În al treilea rând, să punem $\mathcal{F}(w,\Sigma') = LOC_w(\Sigma')$. Conform cu lema maximalităţii locale, $LOC_w(\Sigma')$ este în K. În sfârşit, fie $\mathcal{U}(\varphi,\Sigma') = 1$ ddacă $\varphi \in \Sigma'$ ori de câte ori φ este o literă propoziţională. Demonstraţia constă în a arăta că pentru orice propoziţie φ, avem $\varphi \in \Sigma'$ ddacă $\mathcal{U}(\varphi,\Sigma') = 1$. Singurele cazuri dificile sunt acelea în care $\varphi = w\psi$ şi $\varphi = \Box\psi$:

(i) φ are forma $w\psi$. Atunci: $\mathcal{U}(w\psi,\Sigma') = 1$ ddacă $\mathcal{U}(\psi,\mathcal{F}(w,\Sigma') = 1$ ddacă $\psi \in \mathcal{F}(\psi,\Sigma')$ ddacă $w\psi \in \Sigma'$. Mai întâi, $\psi \in \mathcal{F}(\psi,\Sigma')$ implică $w\psi \in \Sigma'$. Să presupunem că $w\psi$ nu este în Σ'. Potrivit definiţiei lui $\mathcal{F}(w,\Sigma')$ şi lemei maximalităţii locale, nici ψ nu va aparţine lui $\mathcal{F}(w,\Sigma')$. Conversa rezultă printr-o aplicaţie simplă a definiţiei lui $\mathcal{F}$.

(ii) φ are forma $\Box\psi$. Atunci: $\mathcal{U}(\Box\psi,\Sigma') = 1$ ddacă pentru orice Σ'', dacă $R(\Sigma',\Sigma'')$, atunci $\mathcal{U}(\psi,\Sigma'') = 1$; ddacă pentru orice Σ'', dacă

$R(\Sigma',\Sigma'')$, atunci $\psi \in \Sigma''$; ddacă $\Box\psi \in \Sigma'$. Pasul dificil este acela de a arăta că dacă $R(\Sigma',\Sigma'')$ implică $\psi \in \Sigma''$, pentru orice Σ'', atunci $\Box\psi \in \Sigma'$. Vom arăta că dacă $\Box\psi$ nu este în Σ', atunci există o mulțime Σ'' LK-maximal consistentă astfel încât $R(\Sigma',\Sigma'')$, dar ψ nu este în Σ''. Mulțimea $\Gamma = \{\xi : \Box\xi \in \Sigma'\} \cup \{\neg\psi\}$ este LK-consistentă. Ca urmare, ea poate fi extinsă la o mulțime LK-consistentă și maximală Γ'. Se poate observa cu ușurință că pentru orice ξ astfel încât $\Box\xi \in \Sigma'$, avem $\xi \in \Gamma'$, și deci $R(\Sigma',\Gamma')$. Dar, întrucât Γ' îl conține pe $\neg\psi$ și este consistent, nu avem $\psi \in \Gamma'$ - contradicție.

Pentru a încheia demonstrația lui (2.2), este suficient să se arate că φ nu este adevărată în modelul $\mathfrak{C}$. Într-adevăr, deoarece Σ este în K, iar $\neg\varphi \in \Sigma$, avem $\mathcal{U}(\neg\varphi,\Sigma) = 1$, deci $\mathcal{U}(\varphi,\Sigma) = 0$.

E important să ținem seamă de următoarea observație. Fie LUMEA k' astfel încât există o lume w pentru care are loc că $\mathcal{F}(w,k) = k'$. Atunci $\mathcal{U}(w\varphi,k) = \mathcal{U}(\varphi,k')$, pentru orice propoziție φ. Altfel formulat, φ este adevărată la k' ddacă este adevărat la k că φ are loc la w. Însă în acest caz LUMEA k furnizează o reflectare a lui k' în sine; mai precis spus, ea reflectă LUMEA k' drept lumea w. Așa cum arată din perspectiva lui k, lumea w este o copie exactă a LUMII k'. De fapt, această situație poate fi exprimată într-un mod mai general, căci k creează în sine o imagine a oricărei LUMI k' care este $\mathcal{F}$-conectată cu k printr-o lume w.

Aflăm aici un prim sens în care se poate spune că semantica dezvoltată în această secțiune este una „locală": fiecare element al lui K (o LUME) simulează alte LUMI prin intermediul lumilor. Să observăm totuși că de aici nu decurge că LUMEA k creează în interiorul ei o imagine completă și exactă a LUMILOR din K.

Întrebarea care apare acum este următoarea: cum este posibil să se creeze în interiorul unei LUMI o astfel de imagine? Următoarele trei secțiuni se centrează pe dezvoltarea unei strategii care să ne permită să dăm un răspuns acestei întrebări. În următoarea secțiune voi arăta cum este posibil să simulăm relația de alternativitate R cu ajutorul unei relații surogat, definită în termenii funcției $\mathcal{F}$. În secțiunile IV și V voi analiza posibilitatea de a crea, în fiecare LUME, o imagine adecvată a tuturor celorlalte LUMI, precum și a relației de alternativitate dintre ele. Greul argumentului va consta în demonstrația unor rezultate de

completitudine în care vor fi luate în considerare numai acele modele în care avem relații de corespondență biunivocă între LUMI şi lumi. Ca urmare, în acele modele fiecare LUME va crea, cu ajutorul lumilor sale, o imagine completă şi adecvată a întregului model. Ca urmare, va fi posibil să tratăm semantica noastră ca „locală" într-un al doilea sens, mai puternic, acela că fiecare LUME din model reuşeşte să furnizeze toată informația pe care o posedă toate LUMILE din model.

III

Dacă tratăm lumile ca entități care mimează LUMILE, pare natural să încercăm să abordăm relația dintre ele şi modalități. Potrivit clauzei (2.1vii), o propoziție φ este necesară la o LUME ddacă ea este adevărată la toate LUMILE care sunt alternative lui k. Dar acum intervine ideea fondatoare a semanticii lumilor posibile: problema este aceea de a putea defini, în termeni de lumi, şi nu de LUMI, condițiile privitoare la faptul că o propoziție φ este necesară la k. Dacă ne angajăm pe acest drum, următoarea condiție ne vine imediat în minte:

3.1. $\mho(\Box\psi,k) = 1$ ddacă pentru toate lumile w, $\mho(w\psi,k) = 1$.

La LUMEA k propoziția ψ este necesară ddacă la k, potrivit tuturor lumilor w, este cazul că ψ.

În această secțiune voi defini acele condiții care să ducă la acceptarea lui (3.1). Să observăm dintru început că susținerea că pentru toate lumile w, avem $\mho(w\psi,k) = 1$ este echivalentă cu fiecare dintre expresiile următoare:

3.2a. $(\forall w)\mho(\psi,\mathcal{F}(w,k)) = 1$

3.2b. $(\forall w)(\forall k')(\mathcal{F}(w,k) = k' \supset \mho(\psi, k') = 1)$

3.2c. $(\forall k')((\exists w)\mathcal{F}(w,k) = k' \supset \mho(\psi, k') = 1)$

Să ne uităm la antecedentul $(\exists w)\mathcal{F}(w,k) = k'$ din (3.2c). Următoarea observație este esențială: a afirma pe $(\exists w)\mathcal{F}(w,k) = k'$ înseamnă a afirma că o anumită relație binară are loc între k şi k'. Să numim $\mathfrak{R}$ această relație. Intuitiv, k şi k' (în această ordine) sunt relaționate prin $\mathfrak{R}$ ddacă k' este reflectată (în chip adecvat) în k drept o lume. Ca urmare, (3.2c) poate fi reformulată astfel:

3.2d. $(\forall k')(\mathfrak{R}(k, k') \supset \mho(\psi, k') = 1)$

Potrivit lui (3.2d), o propoziție ψ este necesară la o LUME k ddacă ea este adevărată la toate LUMILE care sunt reflectate (în chip adecvat în k drept o lume).

Mai departe, să scriem pe (2.1vii) în forma următoare: $(\forall k')(R(k, k') \supset \mho(\psi, k') = 1)$. Dar atunci analogia dintre ea şi (3.2d) este izbitoare. Singura diferență este că în timp ce în antecedentul lui (2.1vii) se face apel la relația de alternativitate R, în (3.2d) găsim relația de reflectare $\mathfrak{R}$. Dar atunci obiectivul nostru de a găsi condițiile care fac ca o propoziție să fie adevărată la o LUME ddacă îndeplineşte condițiile exprimate în partea dreaptă a lui (3.1) se reduce la a determina sub ce condiții $R(k, k')$ are loc ddacă $\mathfrak{R}(k, k')$ are loc. Un răspuns precis este dat de teorema (3.4) care va fi formulată mai jos. Ca să ajungem acolo, mai este nevoie de câteva observații. Mai întâi, să notăm cu LT (sistemul T local) logica rezultată prin adăugarea la LK a

3.3.1. tuturor propozițiilor de forma $\Box\varphi \supset w\varphi$, pentru orice φ;

3.3.2. regulii: dacă $\vdash_{LT} w\varphi$ pentru orice w, atunci $\vdash_{LT} \Box\varphi$.

Condiția (3.3.1) este pandantul local al principiului standard din sistemul T: $\Box\varphi \supset \varphi$. Această din urmă expresie spune că dacă o propoziție φ este necesară, atunci φ este adevărată (în LUMEA luată ca referință). Să ne raportăm acum la (3.3.1); vom avea: dacă o propoziție φ este necesară, atunci ea este adevărată la orice lume w. Condiția (3.3.2) este pandantul local al regulii necesitării. Potrivit ei, dacă $w\varphi$ este LT-demonstrabilă pentru orice lume w, atunci şi $\Box\varphi$ este LT-demonstrabilă. Intuiția aflată în spatele lui (3.3.1) şi (3.3.2) este aceea că lumile sunt similare LUMILOR, iar prin impunerea celor două condiții se încearcă să redăm, relativ la lumi, condiții standard asupra LUMILOR. Atunci:

3.4. O propoziție φ este LT-demonstrabilă ddacă φ este adevărată în toate modelele $\mathfrak{C}$ în care relațiile R şi $\mathfrak{R}$ au loc pentru exact aceleaşi argumente.

Pentru a proba această teoremă, voi folosi metoda substituției[v]. Plecând de la (3.3.1), voi arăta că ea defineşte condiția:

3.3.1'. $(\forall w)(\forall k)R(k,F(w,k))$

Într-adevăr, (3.3.1) poate fi tradusă în următoarea expresie a logicii de ordinul doi:

3.3.1a. $(\forall P)(\forall k)(\forall w)((\forall k')(R(k,k') \supset P(k')) \supset P(\mathcal{F}(w,k)))$

Dacă punem $R(k,*) = *$ în locul lui $P(*)$, obținem:

3.3.1b. $(\forall k)(\forall w)((\forall k')(R(k,k') \supset R(k,k')) \supset R(k,\mathcal{F}(w,k))$

De aici (3.3.1') rezultă imediat ce observăm că antecedentul lui (3.3.1b) este o instanță a unei tautologii. Ca urmare, prin calcule simple, se observă că (3.3.1') este echivalentă cu

3.3.1c. $(\forall w)(\forall k)(\forall k')(\mathcal{F}(w,k) = k' \supset R(k,k'))$

şi mai departe cu

3.3.1d. $(\forall k)(\forall k')((\exists w)(\mathcal{F}(w,k) = k') \supset R(k,k'))$

adică $\mathfrak{R} \to R$. Am obținut astfel jumătate din (3.4). Cealaltă parte se obține dacă facem unele transformări asupra traducerii lui (3.3.2). Într-adevăr, avem:

3.3.2.a. $(\forall P)((\forall w)(\forall k)P(\mathcal{F}(w,k)) \supset (\forall k)(\forall k')(R(k,k') \supset P(k')))$

Să substituim pe $P(*)$ cu $(\exists w')\mathcal{F}(w',k) = *$. Vom avea:

3.3.2b. $((\forall w)(\forall k)((\exists w')(\mathcal{F}(w',k) = \mathcal{F}(w,k)) \supset (\forall k)(\forall k')(R(k,k') \supset (\exists w')(\mathcal{F}(w',k) = k'))$

Cum antecedentul lui (3.3.2b) este întotdeauna adevărat, obținem:

3.3.2c. $(\forall k)(\forall k')(R(k,k') \supset (\exists w')(\mathcal{F}(w',k) = k'))$,

care afirmă exact ce doream – anume că $R \supset \mathfrak{R}$, q.e.d.

Este aşadar posibil la LT să obținem $\Box\varphi$ la o LUME k ddacă $\mathcal{V}(\varphi,k') = 1$ pentru toți k' pentru care $\mathfrak{R}(k,k')$. Dar astfel am ajuns la modalitatea standard de a defini valoarea de adevăr a unei propoziții necesare la o LUME, desigur ținând cont că relația $\mathfrak{R}$ înlocuieşte relația mai obişnuită R de alternativitate. Să mai observăm că definiția lui $\mathfrak{R}$ se face apelând numai la funcția $\mathcal{F}$, şi nu depinde de componenta R a modelului. Dar atunci am putea modifica definiția unui model $\mathfrak{C}$: acesta ar fi pur şi simplu o structură $\langle K, \mathcal{F}, \mathcal{V}\rangle$. Atunci însă vom putea apela la (3.2d) pentru a modifica definiția (2.1vii) în felul următor:

2.1vii'. Dacă φ este $\Box\psi$, atunci $\mathcal{V}(\varphi,k) = 1$ ddacă $\mathcal{V}(\varphi,k')$ pentru toți k' pentru care $\mathfrak{R}(k,k')$.

Dacă ne amintim de expresiile (3.1) şi (3.2), această manevră ne permite să ajungem la rezultatul că $\mathcal{V}(\Box\varphi,k) = 1$ este definibilă ca: pentru toți w, $\mathcal{V}(w\varphi,k) = 1$. Ca urmare, la k o propoziție φ este necesară ddacă pentru orice w propoziția φ este cazul la w. Să

notăm că dacă o logică modală îl conține pe LT, atunci semantica ei poate fi simplificată în mod corespunzător folosind numai modele precum $\mathfrak{C} = \langle K, \mathcal{F}, \mathcal{U} \rangle$.

Voi încheia această secțiune cu o teoremă importantă a lui LT:

3.5. $\vdash_{LT} \Box\varphi \supset \neg\Box\neg\varphi$

Demonstrația face apel la (3.3.1). Din $\Box\varphi \supset w\varphi$ și $\Box\neg\varphi \supset w\neg\varphi$ obținem: $(\Box\varphi \wedge \Box\neg\varphi) \supset (w\varphi \wedge w\neg\varphi)$, deci $(\Box\varphi \wedge \Box\neg\varphi) \supset (w\varphi \wedge \neg w\varphi)$, ceea ce ne dă: $\neg(\Box\varphi \wedge \Box\neg\varphi)$; or, această expresie este echivalentă cu (3.5)! Remarcă: lui (3.5) îi corespunde următoarea condiție semantică: $(\forall k)(\exists k')\Re(k,k')$, ceea ce spune că $\Re$ este serială[vi].

IV

Fie LM logica modală care rezultă adăugând la LT axioma:

4.1. $\vdash \Box\varphi \supset \Box\Box\varphi$

Semantic, se știe că (4.1) solicită ca relația $\Re$ să fie tranzitivă. Fie acum $\mathfrak{C} = \langle K, \mathcal{F}, \mathcal{U} \rangle$ un LM-model. Vom arăta mai întâi că la $\mathfrak{C}$ are loc că:

4.2. Pentru orice w și w'' există un w' astfel încât pentru orice φ, $\mathcal{U}(ww''\varphi \equiv w'\varphi,k) = 1$.

Demonstrație. Știm că (4.1) exprimă faptul că $\Re$ este tranzitivă: dacă există un w_1 astfel încât $\mathcal{F}(w_1,k) = k'$ și există un w_2 astfel încât $\mathcal{F}(w_2,k') = k''$, atunci există un w_3 astfel încât $\mathcal{F}(w_3,k) = k''$. Să presupunem că pentru un w_1 și un w_2 avem: $\mathcal{F}(w_1,k) = k'$ și $\mathcal{F}(w_2,k') = k''$. Atunci pentru orice φ avem $\mathcal{U}(w_1\varphi,k) = \mathcal{U}(\varphi,k')$, și $\mathcal{U}(w_2\varphi,k') = \mathcal{U}(\varphi,k'')$. Potrivit definiției lui $\mathcal{U}$ pentru propozițiile de forma $w\psi$, avem de asemenea: $\mathcal{U}(w_1w_2\varphi,k) = \mathcal{U}(\varphi,k'')$. Cum $\Re$ este tranzitivă, obținem că există un w_3 astfel încât pentru orice φ, $\mathcal{U}(w_3\varphi,k) = \mathcal{U}(\varphi,k'')$. Ca urmare, pentru orice φ, $\mathcal{U}(w_1w_2\varphi,k) = \mathcal{U}(w_3\varphi,k)$; sau, exprimat diferit, pentru orice w_1 și w_2 există un w_3 astfel încât pentru orice φ, $\mathcal{U}(w_1w_2\varphi \equiv w_3\varphi,k) = 1$.

Să definim acum pentru orice lume w o mulțime $[w]_k$ astfel: $w \in [w]_k$ ddacă $\mathcal{U}(w\varphi \equiv w'\varphi,k) = 1$ pentru orice propoziție φ. Ideea intuitivă este că la LUMEA k din $\mathfrak{C}$ lumile w și w' sunt indiscernabile. Mai departe, să considerăm o funcție μ care alege din fiecare mulțime $[w]_k$ un element al acesteia: $\mu([w]_k) \in [w]_k$.

Acum, plecând de la un element $k \in K$, vom construi un nou model $\mathfrak{C}_{k,\mu} = \langle K_k, \mathcal{F}_{k,\mu}, \mho_{k,\mu} \rangle$ al lui LM cu proprietatea că în el LUMILE şi lumile sunt corelate biunivoc. Voi spune că $\mathfrak{C}_{k,\mu}$ este un model oglindă al lui LM. Componentele lui $\mathfrak{C}_{k,\mu}$ se definesc după cum urmează:

(i) $K_k = \{k_w : w \in W\}$;

(ii) $\mho_{k,\mu}(\varphi, k_w) = 1$ la $\mathfrak{C}_{k,\mu}$ ddacă $\mho(w\varphi, k) = 1$ la $\mathfrak{C}$.

Mulţimea LUMILOR lui $\mathfrak{C}_{k,\mu}$ e definită astfel încât elementele ei sunt corelate biunivoc cu lumile din W. O aplicare simplă a definiţiei lui $\mho$ şi a lemei de maximalitate locală implică următorul rezultat: mulţimea propoziţiilor φ care sunt astfel încât $\mho_{k,\mu}(\varphi, k_w) = 1$ este LM-maximal consistentă, şi deci $\mho_{k,\mu}$ satisface condiţiile (i)-(vi) din definiţia (2.1). Pentru a arăta că ea satisface şi condiţiile (vii)-(viii), este necesar să definim funcţia $\mathcal{F}_{k,\mu}$. Vom proceda astfel:

(iii) $\mathcal{F}_{k,\mu}(w'', k_w) = k_{w'}$ ddacă există un w''' astfel încât: 1) $\mho(ww''\varphi \equiv w'''\varphi, k) = 1$ are loc la $\mathfrak{C}$ pentru orice φ; şi: 2) $\mu([w''']) = w'$.

Faptul că $\mathcal{F}_{k,\mu}$ este într-adevăr o funcţie decurge din (4.2), care garantează că w''', şi deci şi $[w''']$ există, precum şi din definiţia lui μ, care ne conduce la unicitatea lui w'. Să mai observăm că $\mho_{k,\mu}(w''\varphi, k_w) = 1$ ddacă $\mho(ww''\varphi, k) = 1$. Conform cu (4.2) şi definiţia lui μ, avem $\mho(w'\varphi, k) = 1$, şi deci $\mho_{k,\mu}(\varphi, k_{w'}) = 1$, ceea ce demonstrează condiţia (viii) a definiţiei (2.1). Condiţia (vii') decurge uşor, dacă apelăm la faptul că la $\mathfrak{C}$ funcţia $\mho$ a fost deja definită pentru propoziţiile de forma $w\psi$. În sfârşit, vom defini în mod obişnuit relaţia $\mathfrak{R}_{k,\mu}$ prin: $\mathfrak{R}_{k,\mu}(k_w, k_{w'})$ ddacă există un w'' astfel încât $\mathcal{F}_{k,\mu}(w'', k_w) = k_{w'}$[vii]. Cu aceasta am încheiat demonstraţia că $\mathfrak{C}_{k,\mu}$ este un model al lui LM.

Să notăm totuşi că este posibil ca o propoziţie φ să fie adevărată la un model $\mathfrak{C} = \langle K, \mathcal{F}, \mho \rangle$ numai la LUMI k care au următoarea proprietate: nu există nici o LUME k' astfel încât $\mathfrak{R}(k', k)$, şi să fie falsă în orice alte LUMI. Voi spune că o astfel de propoziţie φ este de bază în $\mathfrak{C}$. Dacă aşa stau lucrurile, atunci evident că nu există nici un model oglindă $\mathfrak{C}_{k,\mu}$ al lui LM astfel încât φ să fie adevărată în el. Voi spune, de asemenea, că o

propoziție φ este de bază în LM dacă pentru orice model $\mathfrak{C}$ al lui LM, φ este de bază în $\mathfrak{C}$. Atunci:

4.3. Dacă φ nu este de bază în LM, atunci $\{\varphi\}$ este LM-consistentă ddacă există un model oglindă $\mathfrak{C}_{k,\mu} = \langle K_k, F_{k,\mu}, U_{k,\mu}\rangle$ al lui LM astfel încât $U_{k,\mu}(\varphi,k_w) = 1$ pentru un $k_w \in K_k$.

Demonstrație: dacă $\{\varphi\}$ este LM-consistentă şi φ nu este de bază în LM, atunci există un LM-model $\mathfrak{C} = \langle K, F, U\rangle$ astfel încât $U(\varphi,k) = 1$ pentru un $k \in K$ pentru care, pentru un k', avem $\mathfrak{R}(k',k)$. Atunci există o lume w astfel încât $U(w\varphi,k') = 1$, şi deci la $\mathfrak{C}_{k',\mu}$ avem $U_{k,\mu}(\varphi,k_w) = 1$. Mai departe, potrivit teoremei de completitudine pentru LM, dacă există un model $\mathfrak{C} = \langle K, F, U\rangle$ şi $U(\varphi,k) = 1$ pentru un $k \in K$, atunci $\{\varphi\}$ este LM-consistentă. Să presupunem, invers, că la $\mathfrak{C}_{k,\mu} = \langle K_k, F_{k,\mu}, U_{k,\mu}\rangle$ avem $U_{k,\mu}(\varphi,k_w) = 1$ pentru un k_w. Atunci la $\mathfrak{C}$ are loc că $U(w\varphi,k) = 1$. Dar în această situație dacă $F(w,k) = k'$, atunci $U(\varphi,k') = 1$, dar $\mathfrak{R}(k,k')$, altfel zis $\{\varphi\}$ este LM-consistentă, iar φ nu este de bază în LM.

V

Din nefericire, teorema (4.3) nu e foarte promițătoare. Căci, mai întâi, rezultatul e formulat relativ la o clasă specială de propoziții. În al doilea rând, la LM noi nu putem demonstra că există propoziții de bază. Desigur, aceste aspecte ar putea fi abordate în moduri diferite. În această secțiune voi investiga unul dintre ele, anume cel care se bazează pe ideea de a respinge posibilitatea ca o LUME să fie astfel încât să nu aibă nici $\mathfrak{R}$-antecedent[viii]. În acest scop, să plecăm de la următoarele două condiții:

5.1. $\vdash \Box\varphi \supset \varphi$

5.2. Dacă $\vdash \Box\varphi$ atunci $\vdash \varphi$

Să numim LM1, respectiv LM2, cele două logici care se obțin adăugând pe (5.1), respectiv pe (5.2), lui LM. Motivul pentru care ne vom raporta la aceste logici este acela că, sub condițiile (5.1), respectiv (5.2), la orice model pentru orice LUME k există a alta k' astfel încât are loc $\mathfrak{R}(k',k)$ – şi deci nu există propoziții de bază. Ca să vedem că lucrurile stau într-adevăr astfel, să pornim cu (5.1). Un rezultat standard este acela că (5.1) definește condiția ca relația $\mathfrak{R}$ să fie reflexivă. De aici decurge că pentru fiecare LUME k există

cel puţin o LUME k', anume k însăşi, astfel încât $\Re(k',k)$. Condiţia (5.2) defineşte exact condiţia ca pentru orice k să existe un k' astfel încât $\Re(k',k)$. Că aşa stau lucrurile se poate vedea dacă substituim expresia $P(*)$ cu $(\exists k')\Re(k',*)$ în traducerea de ordinul doi a lui (5.2):

5.3.1. $(\forall P)(((\forall k)(\forall k'')(\Re(k,k'') \supset P(k'')) \supset (\forall k)P(k))$

Obţinem:

5.3.1'. $((\forall k)(\forall k'')(\Re(k,k'') \supset (\exists k')\Re(k',k'')) \supset (\forall k)(\exists k')\Re(k',k)$

Întrucât antecedentul lui (5.3.1') este un adevăr logic, vom avea imediat:

5.3.1". $(\forall k)(\exists k')\Re(k',k)$.

Astfel, la LM1 şi LM2, dacă o propoziţie φ este consistentă, atunci nu există nici un model $\mathfrak{C}$ la care φ să fie de bază. Acum putem demonstra cu uşurinţă o teoremă de completitudine pentru LM1 în care facem apel numai la modele oglindă:

5.4. $\{\varphi\}$ este LM1-consistentă ddacă există un model oglindă $\mathfrak{C}_{k,\mu} = \langle K_k, \mathcal{F}_{k,\mu}, \mho_{k,\mu}\rangle$ al lui LM1 la care $\mho_{k,\mu}(\varphi,k_w) = 1$, pentru cel puţin un $k_w \in K_k$

Aşa cum se procedează de obicei, vom spune că φ este LM1-validă, şi vom scrie $\vDash_{LM1}\varphi$ în acest caz, dacă propoziţia φ este adevărată în toate modelele lui LM1. Mai departe, vom spune că φ este LM1-validă-în oglindă (şi vom scrie $\vDash_{LM1(M)}\varphi$ în acest caz) dacă φ este adevărată în toate modelele oglindă ale lui LM1. Putem observa că avem un corolar important al teoremei (5.4):

5.5. $\vdash_{LM1}\varphi$ ddacă $\vDash_{LM1(M)}\varphi$.

Logica noastră LM1 posedă proprietatea pe care o căutam: propoziţiile demonstrabile în ea sunt exact acele propoziţii care sunt adevărate în toate modelele în care LUMILE şi lumile sunt corelate biunivoc.

Totuşi, relativ la LM2 nu putem demonstra un rezultat analog. Putem arăta numai că:

5.6. $\vdash_{LM}\varphi$ ddacă $\vDash_{LM2(M)}\varphi$.

Motivul e acela că regula (5.2) nu e valabilă la modelele oglindă ale lui LM2. Căci să presupunem că pentru orice $k_w \in K_k$, avem $\mho_{k,\mu}(\Box\varphi,k_w) = 1$, dar există un $k_{w''}$ astfel încât $\mho_{k,\mu}(\neg\varphi,k_{w''}) = 1$. Atunci pentru orice w, $\mho(w\varphi,k) = 1$. Ca urmare, avem

$\mathcal{U}(\Box\varphi,k) = 1$, iar prin (4.1), $\mathcal{U}(\Box\Box\varphi,k) = 1$. Vom dovedi că aceasta este echivalentă cu: pentru orice w şi w', $\mathcal{U}(ww'\varphi,k) = 1$. Avem, într-adevăr: $\mathcal{U}(\Box\Box\varphi,k) = 1$ ddacă pentru orice w, $\mathcal{U}(w\Box\varphi,k) = 1$; ddacă pentru orice w şi k', dacă $\mathcal{F}(w,k) = k'$, atunci $\mathcal{U}(\Box\varphi,k') = 1$; ddacă pentru orice w şi k', dacă $\mathcal{F}(w,k) = k'$, atunci pentru orice w', $\mathcal{U}(w'\varphi,k') = 1$; ddacă pentru orice w şi w', $\mathcal{U}(w'\varphi,\mathcal{F}(w,k)) = 1$; ddacă pentru orice w şi w', $\mathcal{U}(ww'\varphi,k) = 1$. Pe de altă parte, din $\mathcal{U}_{k,\mu}(\neg\varphi,k_{w'}) = 1$ obţinem $\mathcal{U}(w''\neg\varphi,k) = 1$. Astfel, avem pentru orice w şi w', $\mathcal{U}(ww'\varphi,k) = 1$, dar $\mathcal{U}(w''\neg\varphi,k) = 1$, pentru un w''. Argumentul e blocat, fiindcă nu putem folosi pe (4.2) pentru a obţine o contradicţie: nu putem fi siguri că w'' însăşi este printre lumile pentru care avem $\mathcal{U}(w''\varphi,k) = 1$ ddacă $\mathcal{U}(ww'\varphi,k) = 1$, pentru o pereche w şi w' de lumi.

Am putea, cu toate acestea, să procedăm după cum urmează: fie LM3 logica obţinută dacă adăugăm lui LM condiţiile:

5.2.1. Dacă $\vdash\Box\varphi$ atunci $\vdash\varphi$

5.2.2. $\Box\Box\varphi \supset \Box\varphi$.

Nu e greu să dovedim că (5.2.2) defineşte condiţia:

5.2.2'. Pentru orice k şi w există w' şi w'' astfel încât pentru orice φ, $\mathcal{U}(w\varphi \equiv ww'\varphi,k) = 1$.

Se ştie, într-adevăr, că (5.2.2) defineşte densitatea relaţiei $\mathfrak{R}$: dacă $\mathfrak{R}(k,k')$, atunci există un k'' astfel încât $\mathfrak{R}(k,k'')$ şi $\mathfrak{R}(k'',k')$. Fie acum w o lume, iar k o LUME[ix]. Atunci există un k' astfel încât $\mathcal{F}(w,k) = k'$. În mod evident, aceasta implică faptul că $\mathfrak{R}(k,k')$. Dată fiind definiţia lui $\mathcal{U}$, avem pentru orice φ, $\mathcal{U}(w\varphi,k) = \mathcal{U}(\varphi,k')$. Cum $\mathfrak{R}$ este densă, există k'', w' şi w'' astfel încât $\mathcal{F}(w',k) = k''$ şi $\mathcal{F}(w'',k'') = k'$. Atunci pentru orice φ, $\mathcal{U}(w'\varphi,k) = \mathcal{U}(\varphi,k'')$ şi $\mathcal{U}(w''\varphi,k'') = \mathcal{U}(\varphi,k')$. Ca urmare, pentru orice φ, $\mathcal{U}(w'w''\varphi,k) = \mathcal{U}(\varphi,k')$. De aici şi din $\mathcal{U}(w\varphi,k) = \mathcal{U}(\varphi,k')$ obţinem: $\mathcal{U}(ww''\varphi,k) = \mathcal{U}(w\varphi,k)$.

Acum apelând la (5.2.2') vom vedea imediat că regula (5.2) e valabilă la modelele oglindă. Atunci:

5.7. $\{\varphi\}$ este LM3-consistentă ddacă există un model oglindă $\mathfrak{G}_{k,\mu} = \langle K_k, \mathcal{F}_{k,\mu}, \mathcal{U}_{k,\mu}\rangle$ al lui LM1 astfel încât $\mathcal{U}_{k,\mu}(\varphi,k_w) = 1$ pentru un $k_w \in K_k$

Un corolar imediat e acela că:

5.8. $\vdash_{LM3} \varphi$ ddacă $\models_{LM3(M)} \varphi$.

În cele ce urmează mă voi centra asupra modelelor oglindă şi voi menţiona în mod explicit situaţiile în care voi face apel la modelele obişnuite ale logicilor analizate. De aceea, pentru simplitate voi omite indicii ataşaţi $\mathcal{F}$ şi $\mathcal{U}$. De asemenea, este extrem de important să notăm că la aceste modele oglindă putem să corelăm întotdeauna lumile şi LUMILE: o LUME k_w corespunde în mod evident unei lumi w; şi, convers, o lume w corespunde în mod evident unei LUMI k_w. Vom putea de aceea să simplificăm notaţia şi să scriem, de exemplu, $\mathcal{F}(w,w') = w''$ în loc de $\mathcal{F}_{k,\mu}(w,k_{w'}) = k_{w''}$, şi $\mathcal{U}(w\varphi,w') = 1$ în loc de $\mathcal{U}_{k,\mu}(w\varphi,k_{w'}) = 1$.

Am rămas totuşi cu o întrebare căreia nu i-am dat răspuns: cum este relaţionată o LUME k_w cu o lume w? Ca să formulăm un răspuns, fie $\mathfrak{C}$ un model oglindă al lui LM1, iar w una dintre LUMILE acestuia. Putem demonstra următoarea teoremă:

5.9.1. Există un w' astfel încât pentru orice φ, $\mathcal{U}(w'\varphi,w) = 1$ ddacă $\mathcal{U}(\varphi,w) = 1$.

Demonstraţie. Am văzut deja că axioma (5.1) a lui LM1 defineşte reflexivitatea relaţiei $\mathfrak{R}$. Dar $\mathfrak{R}(w,w)$ este echivalentă cu: pentru un w', $\mathcal{F}(w',w) = w$. Atunci, pentru o propoziţie φ arbitrar aleasă, avem: $\mathcal{U}(\varphi,w) = 1$ ddacă $\mathcal{U}(\varphi,\mathcal{F}(w',w)) = 1$, ddacă $\mathcal{U}(w'\varphi,w) = 1$.

Teorema (5.9.1) spune că orice LUME w este reflectată în sine ca o lume w'. Dar la LM1 putem demonstra ceva şi mai tare, anume că la w orice fiecare lume reflecă o LUME a modelului:

5.9.2. Pentru orice lume w'' există o LUME w' astfel încât pentru orice propoziţie φ avem $\mathcal{U}(\varphi,w') = 1$ ddacă $\mathcal{U}(w''\varphi,w) = 1$.

Demonstraţie. Să ţinem cont de faptul că argumentele noastre privesc modelele oglindă. Teorema (5.9.2) e valabilă ddacă modelul originar avem: pentru orice w şi w'' există un w' astfel încât pentru orice φ, $\mathcal{U}(w'\varphi,k) = 1$ ddacă $\mathcal{U}(ww''\varphi,k) = 1$, adică $\mathcal{U}(w'\varphi \equiv ww''\varphi,k) = 1$, ceea ce este evident adevărat dacă acceptăm pe (4.2).

Totuşi, să observăm, mai întâi, că pe baza lui (5.9.1) la w nu avem nici un motiv să presupunem că lumea care este reflectare a LUMII w la ea însăşi este chiar w. În al doilea rând, deşi potrivit

lui (5.9.2) la w fiecare lume w'' este o reflectare a unei LUMI w', nu putem susține, invers, că fiecare LUME este reflectată în w ca o lume. În al treilea rând, nu avem nici o garanție că LUMEA w reflectă LUMEA w' așa cum w' este realmente. Ultima parte a secțiunii de față încearcă să atace aceste întrebări.

Bazându-ne pe teorema (5.9.1), suntem tentați în chip natural să considerăm că lumea care reflectă o LUME w la sine să fie chiar w. Pentru aceasta, va trebui să trecem de la: există un w' astfel încât $\mathcal{F}(w',w) = w$ la:

5.10. $\mathcal{F}(w,w) = w$

adică LUMEA w se auto-oglindește[x]. Care este însă pandantul sintactic al condiției (5.10)? Pentru a-l detecta, voi folosi un argument de tip du-te vino; în mare zis, el e cam așa: pornim cu o condiție semantică la un model oglindă. Apoi, trecem la modelul originar și încercăm să detectăm dacă ea definește acolo o condiție sintactică. Cum modelul oglindă, cel originar și lumea care generează modelul oglindă sunt alese în chip arbitrar, conchidem că acea condiție sintactică găsită e valabilă la orice model și, prin teorema de completitudine, ea e o teoremă. În sfîrșit, ne mutăm, apelând la teorema de completitudine pentru modelele oglindă, la adevărul acelei condiții în orice model oglindă. În cazul nostru, dacă (5.10) e valabilă, atunci pentru orice propoziție φ trebuie să avem $\mathcal{V}(w\varphi \equiv \varphi,w) = 1$. La modelul și LUMEA originare avem: $\mathcal{V}(ww\varphi \equiv w\varphi,k) = 1$. Astfel, vom pune

5.10.1. $\vdash ww\varphi \equiv w\varphi$

care trebuie să fie adevărată la orice model oglindă. Voi numi LM4 logica rezultată prin adăugarea axiomei (5.10.1) la LM1.

În al doilea rând, să încercăm să vedem cum este posibil la o LUME w ca orice LUME w' să fie reflectată ca o lume w''. Să observăm că această condiție este echivalentă cu: $(\forall w)(\forall w')(\exists w'')\mathcal{F}(w'',w) = w'$, și mai departe cu: $(\forall w)\ (\forall w')\ \mathfrak{R}(w,w')$. Ca să ne asigurăm că aceasta are loc, se vede cu ușurință că, date fiind (4.1) și (5.1), nu trebuie decât să adăugăm la LM4 axioma:

5.11. $\varphi \supset \Box\Diamond\varphi$

Fie LM5 noua logică. Evident, logica sa modală subiacentă este sistemul standard S5.

În sfârşit, să abordăm ideea că orice LUME w' va fi reflectată în w exact ca w: Mai riguros formulat, am avea:

5.12.1. Pentru orice propoziţie φ, $\mho(\varphi,w') = 1$ ddacă $\mho(w'\varphi,w) = 1$.

Pentru a-I detecta corespondentul sintactic, voi folosi din nou un argument de tip du-te vino. La modelul şi LUMEA originare, obţinem, pentru orice propoziţie φ, $\mho(w'\varphi \equiv ww'\varphi,k) = 1$. Cum modelul originar şi LUMEA k din el sunt arbitrar alese, putem pune:

5.12.2. $\vdash w'\varphi \equiv ww'\varphi$

Mutându-ne la modelul oglindă de la care am plecat, această expresie va fi adevărată la el. Fie LM6 logica rezultată prin adăugarea lui (5.12.2) la LM5. La LM6, indexarea repetată relativ la lumi nu aduce nimic nou: odată indexată, o propoziţie este nesenzitivă la context. Orice şir de lumi colapsează la cea din urmă din şir. Mai mult, cum şi w este aleasă arbitrar, la LM6 putem proba:

5.12.3. $\vdash w'\varphi \equiv \Box w'\varphi$

De exemplu, fie φ propoziţia: „Quine este un filosof important" şi să presupunem că ea este adevărată în mod contingent la w: Dar se poate susţine că (la o LUME w[xi]) propoziţia „La w' Quine este un filosof important" este nu numai adevărată, ci în chip necesar adevărată[xii]. Altfel spus, deşi $w' \Box\varphi$ este falsă (la w), deoarece φ este adevărată numai în chip contingent la w, propoziţia $\Box w'\varphi$ trebuie să fie adevărată (la w). Unor filosofi pesemne că le-ar plăcea mult această concluzie. Scopul meu, în acest loc, nu este acela de a argumenta pentru sau împotriva ei: căci el este doar acela de a defini condiţii logice din ce în ce mai puternice care să ne permită să reconstruim astfel de poziţii filosofice într-un mod mai riguros[xiii].

VI

În secţiunile anterioare am încercat să formulez un răspuns problemei preliminare pe care o consider esenţială dacă încercăm să abordăm ideea de actualitate: cum este posibil să corelăm lumile

posibile considerate sintactic şi LUMILE posibile postulate semantic? Pe această bază, voi reveni la ideea de actualitate şi mă voi concentra asupra cazului nostru favorit de propoziţii indexate relativ la lumi, anume la propoziţiile prefixate de operatorul „în lumea actuală". Pentru a fi mulţumitoare, investigaţia noastră va trebui să ne ofere o abordare a felului în care expresia „lumea actuală" denotă o anumită LUME, anume pe cea care este *actuală* (orice ar fi să însemne acest lucru). Voi prezenta două abordări ale acestei probleme. Prima este motivată sintactic. Ideea este aceea de a selecta dintre membrii mulţimii W a limbajului nostru $\mathfrak{L}$ un operator special α, care considerăm că înseamnă: „în lumea actuală" şi apoi de a-l studia în analogie cu ceilalţi operatori care indexează relativ la lumi. Să presupunem aşadar că suntem la logica LM1 şi că α este unul dintre elementele lui W. Atunci, apelând la axiomele şi teoremele acestei logici, avem, de pildă:

6.1.1. $\alpha\neg\varphi \equiv \neg\alpha\varphi$

6.1.2. $\alpha(\varphi \wedge \psi) \equiv \alpha\varphi \wedge \alpha\psi$

6.1.3. Dacă $\vdash\varphi$, atunci $\vdash\alpha\varphi$

6.1.4. $\Box\varphi \supset \alpha\varphi$

etc. Există şi alte proprietăţi ale operatorului α? Ei bine, răspunsul nostru depinde de perspectiva asupra actualităţii pe care noi o adoptăm. Să ne uităm, de exemplu, la următoarele două propoziţii:

6.2. $w\alpha\varphi \equiv \alpha\varphi$

6.3. $w\alpha\varphi \equiv w\varphi$

Potrivit primei propoziţii, indexarea relativă la o lume posibilă oarecare e parazită pe indexarea relativă la α: ea nu aduce nimic nou privitor la statutul unei propoziţii deja indexate relativ la α. Dimpotrivă, dacă admitem cea de-a doua propoziţie, indexarea relativă la α este superfluă relativ la ceilalţi operatori care indexează: dacă propoziţia φ va fi indexată, nu contează dacă ea a fost deja indexată relativ la α. Cele două propoziţii, aşa cum vom vedea imediat, diverg într-un mod foarte adânc: fiecare dintre ele este consistentă cu una dintre cele două perspective concurente asupra actualităţii – cea rigidă şi, respectiv, cea indexicală[xiv].

Perspectiva rigidă. Potrivit acesteia, α reflectă la orice lume una şi aceeaşi lume, anume pe cea actuală. Şi face acest lucru în

chip rigid, adică oricare ar fi lumea de evaluare pe care o alegem, „α" ne trimite întotdeauna la una şi aceeaşi lume α. Formal, avem:

6.4. $\mathcal{F}(\alpha,w) = \alpha$, pentru orice w.

Pentru a vedea care este corespondentul sintactic al lui (6.4), voi face din nou apel la un argument de tip du-te vino. Obţinem, pentru orice φ, $\mathcal{U}(\varphi,\alpha) = 1$ ddacă $\mathcal{U}(\varphi,\mathcal{F}(\alpha,w)) = 1$, ddacă $\mathcal{U}(\alpha\varphi,w) = 1$. Mergând înapoi la LUMEA şi modelul originare, obţinem $\mathcal{U}(\alpha\varphi \equiv w\alpha\varphi,k) = 1$, din care rezultă că (6.2) trebuie să fie o teoremă, şi deci că va fi adevărată la modelul oglindă.

Astfel, potrivit perspectivei rigide φ este adevărată în mod actual la o lume w ddacă ea este adevărată în mod actual, adică la lumea actuală. Operatorul α invocă întotdeauna *lumea actuală*. Dacă schimbăm lumea de evaluare, atunci lumea la care trimite „α" nu se schimbă[xv]. Ideea intuitivă aflată în spatele lui (6.2) este că α este un operator care priveşte înapoi: lumea curentă w la care noi vrem să vedem ce se întâmplă în mod actual parazitează pe cea actuală.

Lumea actuală are o proprietate foarte interesantă: operatorul α este redundant atunci când lumea actuală este în acelaşi timp lumea relativ la care facem evaluarea:

6.5. $\alpha\varphi \equiv \varphi$

este întotdeauna adevărată la α, altfel zis avem $\mathcal{U}(\alpha\varphi \equiv \varphi,\alpha) = 1$. Echivalenţa dintre: „Quine este un filosof important" şi „Actualmente Quine este un filosof important" nu poate fi falsă la lumea actuală[xvi]. Dar expresia (6.5) nu e neapărat adevărată la alte lumi: căci ea este adevărată numai în chip actual (= la lumea actuală) nu în chip necesar.

Perspectiva indexicală. Potrivit acesteia, α va reflecta la fiecare lume exact acea lume. La w, α reflectă pe w însăşi; la w', α reflectă pe w' etc. De aceea, care lume este actuală depinde de punctul din care facem evaluarea: a fi lumea actuală nu este altceva decât a fi punctul de evaluare. Dacă schimbăm punctul de evaluare, se schimbă şi lumea care joacă rolul celei actuale. Pentru a obţine acest rezultat, e suficient să punem:

6.6. $\mathcal{F}(\alpha,w) = w$, pentru orice w.

Folosind din nou un argument de tip du-te vino, se poate arăta că (6.6) face propoziția (6.3) adevărată la orice model oglindă. Cum (6.3) este echivalentă cu:

6.3.1. $w(\alpha\varphi \equiv \varphi)$

decurge că propozițiile:

6.3.2. $\Box(\alpha\varphi \equiv \varphi)$

6.3.3. $\alpha\varphi \equiv \varphi$

vor fi şi ele adevărate la toate lumile din model. Diferența față de perspectiva rigidă este acum evidentă: potrivit aceleia, $\alpha\varphi \equiv \varphi$ e adevărată numai la lumea actuală; potrivit celei indexicale, ea este adevărată la orice lume.

Cele două perspective au totuşi în comun ideea că logica actualității este captată cel mai bine prin specificarea unui operator α care indexează relativ la lumi, din mulțimea W a lumilor limbajului nostru $\mathfrak{L}$, iar comportamentul acestui operator e modelat prin analogie cu cel al celorlalți operatori care indexează relativ la lumi. Dar este posibil să producem şi o altă abordare, semantică de data aceasta, a actualității. Potrivit acesteia, nu e nevoie să specificăm, din mulțimea operatorilor de forma „în lumea w", care indexează relativ la lumi, un operator care va însemna „în lumea actuală". Mai degrabă ar trebui să încercăm să definim condiții semantice care să ne conducă la faptul că o anumită lume joacă rolul celei actuale. Pentru a vedea cum poate fi elaborată o astfel de abordare, să ne aducem aminte că la LM1 axioma (5.1): $\Box\varphi \supset \varphi$ definește proprietatea standard de reflexivitate a relației de alternativitate $\mathfrak{R}$: pentru orice w, $\mathfrak{R}(w,w)$, adică:

6.7. $(\exists w')\mathcal{F}(w',w) = w$, pentru orice w.

Astfel, pentru orice lume w, există o reflectare adecvată w' a ei în ea însăşi: avem $\mathcal{V}(w'\varphi \equiv \varphi,w) = 1$ pentru orice propoziție φ. Dar dacă aşa stau lucrurile, e dificil să rezistăm tentației de a lua pe w' ca exact lumea actuală la w. La w, operatorul „în lumea w'" joacă rolul lui: „în lumea actuală"[xvii]. De aceea, vom cere să avem:

6.8. $\mathcal{F}(w,w) = w$, pentru orice w

Această condiție este desigur mai tare decât (6.7) şi implică faptul că pentru orice propoziție φ, $\mathcal{V}(w\varphi \equiv \varphi,w) = 1$[xviii].

S-ar părea că această abordare semantică face dreptate perspectivei indexicale asupra actualității, în raport cu cea rigidă.

Aceasta, pentru că în fiecare lume w, chiar w este lumea actuală. Şi în lumi diferite vor fi actuale lumi diferite. Entitatea la care trimite expresia „în lumea actuală" depinde de contextul de evaluare. Această sugestie este adevărată. Dar ea este parţială. Căci ignoră o trăsătură specifică construcţiei semantice prezentate aici. Anume, la logicile care include pe LM1 teorema (5.9.1) are loc şi la modelul originar $\mathfrak{C}$ şi la LUMEA k. Dar atunci este adevărat că pentru o lume w, avem $\mathcal{V}(\varphi,k) = 1$ ddacă $\mathcal{V}(w\varphi,k) = 1$, pentru orice propoziţie φ. Atunci la modelul oglindă generat de $\mathfrak{C}$ şi k (şi de funcţia μ), va exista o LUME k_w astfel încât $\mathcal{V}(\varphi,k) = 1$ la modelul originar ddacă $\mathcal{V}(\varphi,k_w) = 1$ la modelul oglindă. Conform definiţiei modelelor oglindă, la modelul nostru iniţial LUMEA k cuprinde în sine o copie completă şi adecvată a întregului model oglindă. Ca urmare, fie w LUMEA care reproduce la modelul oglindă LUMEA k. Atunci la w vom avea susţineri complete cu privire la ceea ce se petrece în fiecare lume din modelul oglindă. Mai departe, să presupunem că la w lumea w însăşi este lumea actuală. Dar atunci, cum w este o copie exactă a întregului model, decurge că într-un sens w este lumea actuală nu numai la w, ci şi la întregul model. Susţinerea că prin prezentul cadru semantic este favorizată o perspectivă rigidă sau una indexicală asupra actualităţii e atunci ambiguă. Dacă vom considera modelul ca atare, perspectiva indexicală apare ca favorită. Dar dacă privim în interiorul LUMII care este imaginea oglindă a LUMII originare şi ţinem seamă de faptul că în ea vom găsi o reflectare completă a întregului model, atunci perspectiva rigidă asupra actualităţii apare ca preferată.

NOTE

I. INTRODUCERE: STRUCTURA PROBLEMATICĂ A ARGUMENTULUI ONTOLOGIC

[1]. I. Kant, *Critica raţiunii pure*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969, p. 474.

[2]. *Critica raţiunii pure*, p. 483.

[3]. Este binevenită consultarea studiului introductiv *Viaţa Sfântului Anselm* de E. Grosu în Anselm de Canterbury, *De ce s-a făcut Dumnezeu om*, Polirom, Iaşi, 1997, pp. 11-45.

[4]. Citatele se dau după G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. al II-lea, Editura Academiei, Bucureşti, 1964, pp. 265-266.

[5]. *Psalmi*, XIII, 1.

[6]. G.W.F. Hegel, *Prelegeri de filosofie a religiei*, Editura Academiei, Bucureşti, 1969, p. 438.

[7]. *Prelegeri de filosofie a religiei*, p. 437.

[8]. C. Noica, *Devenirea întru fiinţă*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981, pp. 132-133.

[9]. *Devenirea întru fiinţă*, p. 131.

[10]. *Devenirea întru fiinţă*, p. 136.

[11]. *Între Antichitate şi Renaştere. Gândirea Evului Mediu*, Editura Minerva, Bucureşti, vol. 1, pp. 149-150; traducere de Octavian Nistor. Am păstrat aici citatele din Anselm, aşa cum au fost date ele în prima apariţie a acestui text, în volumul *Ce nu e existenţa*, Editura Şansa, Bucureşti, 1994. Între timp au fost realizate două traduceri în româneşte ale textului lui Anselm, una de către Gh. Vlăduţescu şi o alta de Al. Baumgarten. Iată cum sună el în traducerea lui Baumgarten (Editura Apostrof, Cluj, 1996, pp. 13-14:

> Prin urmare, Doamne, care dai credinţei înţelegere, dă-mi mie, pe cât ştii tu să rânduieşti aceasta, să înţeleg că eşti, aşa cum credem. Apoi că eşti ceea ce credem. Căci fără îndoială

credem că tu eşti ceva decât care nimic nu poate fi gândit mai mare. Ori poate nu e nimic de asemenea fire, căci *spuse-n inima lui nesocotitul: Nu este Dumnezeu?* E sigur însă că nesocotitul însuşi, de îndată ce aude ceea ce spune – ceva decât care nu poate fi gândit ceva mai mare – înţelege ceea ce aude, iar ceea ce înţelege, în intelectul lui se află, chiar dacă nu înţelege că acesta este. Căci una este ca un fapt să fie în minte, şi alta a înţelege cum că faptul este. Atunci când pictorul gândeşte ce va fi făcut, de fapt el are aceasta în minte, dar încă nu înţelege că este ceea ce nu a făcut deocamdată. De îndată însă ce a pictat, el va avea şi-n minte, dar va şi înţelege că lucrarea sa există. Este convins, aşadar, nesocotitul că există ceva, fie şi în intelect, decât care nu poate fi gândit ceva mai mare, pentru că de îndată ce aude aceasta, înţelege; iar ceea ce este înţeles, se află în intelect. Şi e sigur că acela decât care nu-i cu putinţă a fi gândit ceva mai mare nu poate fi numai în intelect. Căci dacă se află numai în intelect, va fi mai mare ceva ce poate fi gândit că este şi în fapt. Aşadar, dacă acela decât care nu poate fi gândit ceva mai mare e doar în intelect, atunci acesta însuşi este ceva decât care s-ar putea gândi ceva mai mare. E sigur însă că aşa ceva nu se poate. Există, prin urmare, departe de orice îndoială, ceva decât care nu are sens a fi gândit ceva mai mare, şi în intelect, şi în fapt.

[12]. Acest principiu a fost asumat de A. Plantinga în *God and Other Minds*, London, 1963, p. 67.

[13]. *Între Antichitate şi Renaştere. Gândirea Evului Mediu*, vol. I, p. 150.

[14]. Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1957.

[15]. Voi avea în vedere în special *Meditaţiile filosofice*, cu referire specială la Primele replici la Meditaţia a V-a, precum şi unele comentarii critice: M. Wilson, *Descartes*, Routledge and Kegan Paul, London, 1978 şi W. Edelberg, „The Fifth Meditation", în *The Philosophical Review*, XCIX (1990), pp. 493 - 533.

[16]. Abordarea de aici diferă de cea a lui Edelberg. Pentru el, conceptul central nu e cel al analizei, ci al implicării (*entailment*).

[17]. *Les Principes de la philosophie*, '53.

[18]. *Idem*, p. 64.

[19]. *Idem*, p. 65.

[20]. I. Kant, *Critica raţiunii pure*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969, p. 464. În continuare voi folosi sigla *CRP* pentru a trimite la această lucrare, în ediţia citată.

[21]. Printre mai noile luări de poziţie pe această temă pot fi citate: G. Vick, *Existence was a predicate for Kant*, în „Kant-Studien", 62 (1970); J. Hintikka, *Kant on Existence, Predication and the Ontological Argument*, în S. Knuutila, J. Hintikka (eds.), *The Logic of Being*, D. Reidel, Dordrecht, 1986.

[22]. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 3.323. Cf. traducerea lui Al. Surdu în ediţia românească a lucrării, Humanitas, Bucureşti, 1991.

[23]. *Idem*, 3.324.

[24]. *Idem*, 4.112.

[25]. În al său *Eseu asupra intelectului omenesc*, cartea a IV-a, capitolul I, '7.

[26]. D. Hume, *Dialogues sur la religion naturelle*, în *Oeuvres philosophiques*, Alcan, Paris, 1912, pp. 257-259.

[27]. D. Hume, *A Treatise on Human Nature*, Clarendon Press, Oxford, 1965, pp. 66-67.

[28]. *Op. cit.*, p. 96n.

[29]. *Op. cit.*, pp. 94-95.

[30]. *Metafizica*, E2, 1026a, 33; Editura Academiei, Bucureşti, 1965, p. 210. Să menţionăm că, dacă în acest loc Aristotel numeşte patru folosiri ale lui *to on*, în Z1, 1028a (p. 218) el apelează la aceeaşi formulă pentru a caracteriza vorbirea despre fiinţă potrivit celor zece categorii.

[31]. *Respingerile, sofistice*, 5, 166b-167a. Cf. *Organon*, IV, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1963, p. 280.

[32]. *Categorii*, 10, 13b. În *Organon*, I, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1957, p. 180.

[33]. *Despre interpretare*, în *Organon*, I, pp. 239-240.

[34]. Pentru o altă interpretare în sensul că cele două pasaje nu se contrazic, a se vedea şi R.M. Dancy, *Aristotle on Existence*, în S. Knuuttila, J. Hintikka (eds.), *The Logic of Being*, pp. 66-67.

[35]. Cf. *Monologium*, VI; a se vedea A. Koyré, *L'idee de dieu dans la philosophie de St. Anselm*, Vrin, Paris, 1923, p. 51 ş.u.

[36]. R.M. Dancy, *Aristotle and Existence*, p. 79. Autorul îi critică aici pe W. Thorp, după care în EI, 1026a Aristotel indică patru *folosiri* ale lui „este": 1) cea accidentală; 2) cea καθ' αὑτό; 3) cea care semnifică faptul că ceva e adevărat; şi 4) cea care semnifică fiinţarea actuală sau potenţială (cf. D7, 1017a), dar după care în Z1 suntem puşi în faţa unor *înţelesuri* diferite (după cele zece categorii) ale lui „este".

[37]. *Idem*, p. 59. În *Identity and Predication in Plato* (în S. Knuuttila, J. Hintikka (eds.), *The Logic of Being*), B. Mates argumentează că nici în cazul lui Platon nu putem susţine teza lui Frege-Russell. În acelaşi volum e cuprins şi studiul lui Ch. Kahn, *Retrospect of the Verb „To Be" and the Concept of Being*, unde autorul combate pe larg această teză. În continuare voi prezenta ceva mai în detaliu, pe baza acestui studiu, poziţia lui Kahn.

[38]. Ch. Kahn, *Retrospect of the Verb „To Be" and the Concept of Being*.

II. LOGICA „EXISTENŢEI"

[1]. G. Frege, *Funcţie şi obiect*, în *Scrieri logico-filosofice*, I, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1977, pp. 269-270.

[2]. *Ibidem*, p. 206.

[3]. *Ibidem*.

[4]. G. Frege, *Despre concept şi obiect*, în *Op. cit.*, pp. 300-301.

[5]. *Despre concept şi obiect*, p. 299.

[6]. *Existential Presuppositions and their Elimination*, în J. Hintikka, *Models for Modalities*, D. Reidel, Dordrecht, 1969. În ce priveşte aplicarea acestor unelte logice în analiza argumentului ontologic a se vedea, în acelaşi volum, eseul *On the Logic of Ontological Argument.*

[7]. În acelaşi sens, a se vedea şi B. Russell: „un nume propriu e lipsit de sens dacă nu există un obiect al cărui nume este", în *Human Knowledge*, G. Allen & Unwin, London, 1966, p. 87.

[8]. Cf. P.F. Strawson, *On Referring*; în E. Nagel, R.B. Brandt (ed.), *Systematic Readings in Epistemology*, Harcourt, Brace & World, New York, 1965, pp. 109-119.

[9]. Pentru Russell, sunt de fapt trei condiţii pe care tebuie să le satisfacă o expresie pentru a fi nume propriu: 1) să denote un obiect existent; 2) să fie un simbol simplu, iar nu compus; 3) obiectul denotat să fie unul despre care avem o cunoaştere directă (aquaintance) – să îl avem în faţa ochilor, zice Russell în *On Denoting*, în R.C. Marsh (ed), *Logic and Knowledge*, G. Allen & Unwin, London, 1976, p. 41. În continuare citatele din această lucrare se vor da sub sigla „OD". Traducerea în româneşte îi aparţine lui M.R. Solcan şi se dă după „Buletinul informativ" nr. 1/1981, „Lucrări de filosofie şi sociologie", editat de Academia de Studii Social Politice; paginile menţionate sunt cele ale ediţiei lui Marsh. Cele trei criterii care fac ca o expresie să fie nume propriu sunt date de Russell în *Introduction to Mathematical Philosophy*, Simon & Schuster, New York, 1971, cap. 16.

[10]. Cf. B. Russell, *Histoire de mes ideés philosophiques*, Gallimard, Paris, 1961, pp. 104-105.

[11]. G. Frege, *Sens şi semnificaţie*, în *Logică şi filosofie*, Editura Politică, Bucureşti, 1966.

[12]. A. Meinong, *The Theory of Objects*, în R. Chisholm (ed.), *Realism and the Background of Phenomenology*, Glencoe, Illinois, 1960. În continuare, referirile la această lucrare se vor face sub sigla „TO".

[13]. Russell scria următoarele: „În ce mă priveşte, eu găsesc că e mai comod să se definească falsul astfel încât orice frază care are înţeles să fie ori falsă ori adevărată" (B. Russell, *M. Strawson et la référence*, în *Histoire de mes idées philosophiques*, pp. 304-305. Aşadar, Russell

spune desluşit că o propoziţie are înţeles dacă şi numai dacă e fie adevărată, fie falsă. Totuşi, să notăm că pentru Strawson a spune că o propoziţie este semnificativă (*significant*) nu e acelaşi lucru cu a spune că ea este fie adevărată, fie falsă.

[14]. G. Frege, *Sens şi semnificaţie*, în special p. 71n.

[15]. R. Carnap, în *Semnificaţie şi necesitate*, Editura Dacia, Cluj, 1972, § 8, întreprinde o analiză extinsă a acestei proceduri de a trata descripţiile.

[16]. A. J. Ayer, *Russell and Moore. The Analytical Heritage*, Mac-Millan, London, 1971, p. 32.

[17]. G. Frege, *Sens şi semnificaţie*, p. 69.

[18]. *Ibidem*, p. 55.

[19]. B. Russell, *Les problémes de la Philosophie*, Alcan, Paris, 1923, p. 107. Distincţia, apărată cu străşnicie de Russell încă din *The Principles of Mathematics*, 1903, va dispare cu încetul, din 1914 nemaifiind explicită în textele sale. Dar ea rămâne, implicit, ca distincţie între universali şi particulari (cel puţin în perioada când Russell a susţinut o ontologie dualistă: a particularilor şi universalilor; după 1940 el a elaborat însă un program de eliminare a particularilor).

[20]. A se vedea contribuţia lui M.S. Gram în E.D. Klemke (ed.), *Essays on Betrand Russell*, Univ. of. Illinois Press, Urbana, 1970.

[21]. W.J. Rapaport, *Non-Existent Objects and Epistemological Ontology*, în „Grazer Philosophische Studien", 1985-1986, pp. 162-66.

[22]. *Ibidem*, p. 65.

[23]. W. Quine, *Russell's Ontological Development*, în E.D. Klemke (ed.), *Essays on Bertrand Russell.*

[24]. *Ibidem.*

[25]. B. Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy*, pp. 169-170.

[26]. B. Russell, *The Philosophy of Logical Atomism*, în *Logic and Knowledge*, p. 223.

[27]. De exemplu, D.A. Griffith, *Russell on Existence and Description*, în „Philosophical Quarterly", 26 (1976) sau *A Reconsideration of*

Russell's Early Ontological Development, în „Philosophical Quarterly", 31 (1981). Potrivit lui Griffith, ontologia lui Russell din *Principiile Matematicii* era mai degrabă fregeană decât meinongiană.

[28]. J. Vuillemin, *Leçons sur la premiere philosophie de Russell*, A. Colin, Paris, 1968.

[29]. N. Griffin, *Russell's Critique of Meinong's Theory of Objects*, în „Grazer Philosophische Sudien", 1985-1986, p. 378.

[30]. Semnificația modelor mecanice ale eterului este analizată pe larg, de exemplu, în P. Duhem, *La theorie physique. Son object et sa structure*, Paris, 1906.

[31]. W. Rapaport, *Non-Existent Objects and Epistemological Ontology*, p. 72. Am folosit termenul „semantic" într-un sens care îl acoperă pe cel de „epistemologic" din textul lui Rapaport.

[32]. A.N. Whitehead, B. Russell, *Principia Mathematica*, vol. I, cap. 14. În *PM* autorii fac apel la cuantificatori. În loc de „pentru toți x, $f(x)$", în *OD* se spunea: „$f(x)$ este întotdeauna adevărată"; în loc de „există un x astfel încât $f(x)$", în *OD* se spunea: „este fals că «$f(x)$ este falsă» e întotdeauna adevărată" etc. Aparatul logic e complicat, și redarea în cadrul lui a unei propoziții precum „Regele de astăzi al Franței e înțelept" este foarte greoaie. Această procedură are dezavantajul de a cere ca ori de câte ori folosim o descripție să vorbim în *metalimbaj* – și nu în limbajul obiect! – despre funcții propoziționale și despre felul în care sunt ele satisfăcute. Vezi A.J. Ayer, *Russell and Moore. The Analytical Heritage*, p. 34.

[33]. W. Quine, *Russell's Ontological Development*.

[34]. B. Russell, *Histoire de mes idées philosophiques*, p. 293.

[35]. A.N. Whitehead, B. Russell, *Principia Mathematica*, vol. I, p. 131. Formula de mai sus are numărul care i s-a acordat în lucrarea citată.

[36]. B. Russell, *The Philosophy of Logical Atomism*, în *Logic and Knowledge*, p. 232.

[37]. A.J. Ayer, *Russell and Moore. The Analytical Heritage*, p. 35.

[38]. W. Quine, *Methods of Logic*, §42, p. 249.

[39]. O analiză detaliată a ontologiei lui Quine se află, de exemplu, în P. Gochet, *Quine en perspective*, Flammarion, Paris, 1978, cap. V şi VI. A se vedea şi I.C. Popescu, *Quine. Corabia lui Tezeu*, Paideia, Bucureşti, 1997, cap. III.

[40]. Cum am văzut, Russell sugera că folosirea confuză în limbajul comun al termenului „existenţă" duce la dificultăţi atât sintactice, cât şi metafizice. Despre acestea din urmă nu am pomenit însă nimic. În a sa *Istorie a filosofiei occidentale*, Russell le abordează şi pe ele. E instructivă, bunăoară, critica pe care o face teoriei lui Platon a existenţei (cf. *Histoire de la philosophie occidentale*, Gallimard, Paris, 1953, pp. 173; 843).

[41]. *Histoire de mes idées philosophiques*, p. 105.

[42]. *Histoire de mes idées philosophiques*, p. 105.

[43]. A se vedea capitolul dedicat acestei chestiuni în *Les problemes de la philosophie*.

[44]. *Histoire de mes idées philosophiques*, p. 106.

[45]. Compară *Principia Mathematica*, vol. I, p. 67. Problema e deci că astfel adevărul unei propoziţii din limbajul obiect ar depinde de anumite fapte pe care nu le putem exprima decât de metalimbaj – situaţie pe care e greu să o acceptăm.

[46]. De pildă, în *Human Knowledge. Its Scope and Limits*.

[47]. Mai pe larg, chestiunea e cercetată în A.J. Ayer, *Russell and Moore. The Analytical Heritage*, pp. 37-47.

[48]. G. Ryle, *Systematically Misleading Expressions*, în A. Flew (ed). *Logic and Language* (first series), Blackwell, Oxford, 1963, pp. 14 – 15. Studiul lui Ryle a fost publicat pentru întâia oară în anul 1932.

[49]. *Idem*, p. 18.

[50]. B. Russell, *Histoire de mes idées philosophiques*, p. 105. A se vedea şi *Logic and Knowledge*, p. 328, unde Russell scrie că „o consecinţă importantă a teoriei descripţiilor este că e fără sens să spui că «A există» dacă «A» nu este (sau nu stă pentru) o sintagmă de forma «acel aşa-şi-aşa»".

[51]. A.N. Prior, *Existence*, în P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 3, Mac Millan, New York, 1967, p. 145.

[52]. G.E. Moore, *Is Existence a Predicate?*, în A. Flew (ed.), *Logic and Language* (second series), Blackwell, Oxford, 1964, pp. 82-94.

[53]. C.J.F. Williams, *What is Existence?*, Oxford, 1981, p. 79.

[54]. St. Read, *„Exists" is a predicate*, în „Mind", July 1980.

[55]. K. Donnellan, *Reference and Definite Descriptions*, în *New Readings in Philosophical Analysis*.

III. TEORII ALE REFERINȚEI

[1]. Cf. P. Ziff, *Semantic Analysis*, Cornell Univ. Press, Ithaca, New York, 1960, pp. 111-112.

[2]. Parmenide, *Fragmentul B2*, în *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea a II-a, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979, p. 232.

[3]. J. Searle, *Speech Acts*, Cambridge University Press, 1969, p. 79.

[4]. Cratylos, *Fragmentul 4*, în *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea a 2-a, p. 376.

[5]. De exemplu, H. Putnam, *Modele și realitate*, în *Metamorfoze actuale în filosofia științei*, Editura Politică, București, 1988.

[6]. Am tratat unele dintre aceste exemple pe larg în alte locuri: rolul banilor în lumea mărfurilor în *Realitate și practică socială*, Editura Politică, București, 1989, paragrafele 5.5 și 5.6; rolul lumii actuale între celelalte lumi, precum și rolul anselmian al lui Iisus Hristos în lumea oamenilor vor fi abordate în partea a II-a a lucrării de față.

[7]. A se vedea, de pildă, K. Nielsen, *Agnosticism*, în P.P.Wiener (ed.), *Dictionary of the History of Ideas*, vol. I, Ch. Scribner's Sons, New York, 1968, pp. 17-27.

[8]. Russell, cum am văzut, încerca să păstreze totuși numele proprii. Dar mulți autori au adoptat o poziție contrară: nu mă gândesc numai la Quine, ci la acei exegeți ai lui Russell care s-au îndoit de succesul

încercărilor sale în acest sens. Un exemplu este Ayer, cu a sa carte *Russell and Moore. The Analytical Heritage*, în special pp. 44-47.

[9]. Aceasta ar fi o interpretare posibilă a doctrinei lui Russell din OD.

[10]. În cele urmează mă voi ghida în principal de studiile lui N. Griffin, *Russell's Critique of Meinong's Theory of Objects*, D.Jacquette, *Meinong's Doctrine of the Modal Moment,* ambele în „Grazer Philosophische Studien", 1985-1986 şi J, Farrell Smith, *The Russell-Meinong Debate*, în „Philosophy of Phenomenological Research", 1985.

[11]. R. Chisholm, *Meinong, Alexius*, în P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 5, p. 261.

[12]. A. Meinong, *Uber Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit*, Leipzig, 1915, p. 266 *Apud* D. Jacquette, *Meinong's Doctrine of the Modal Moment*, p. 428. În cele ce urmează simplific foarte mult discuţia.

[13]. *Idem*, p. 171-174. *Apud* N. Griffin, *Russell's Critique of Meinong's Theory of Objects*, p. 393. În prezentarea deosebirii dintre cele două feluri de negaţii îl urmez îndeaproape pe Griffin.

[14]. A se vedea *Mysticism and Logic*, Allen Unwin, London, 1963, p. 163. Russell pare să considere în acest loc, în mod greşit, că (LNC-p) priveşte propoziţiile de forma subiect-predicat şi nu relaţiile de predicaţie, care nu sunt propoziţionale.

[15]. H.Putnam, *The Meaning of „Meaning"*, în *Mathematics, Matter and Method*, Cambridge University Press, 1975.

[16]. S.A. Kripke, *Naming and Necessity*, în G. Harman (ed.), *Semantics of Natural Languages*, D. Reidel, Dordrecht, 1972.

[17]. K. Donnellan, *Reference and Definite Descriptions*.

[18]. H. Putnam, *Meaning and the Moral Sciences*, Routledge & Kegan Paul, 1978, p. 58.

[19]. S.A. Kripke, *Naming and Necessity*, p. 258. Traducerea îi aparţine lui M.R. Solcan şi se dă după caietul documentar, *Filosofia contemporană*, Bucureşti, 1982, p. 228.

[20]. H.Putnam, *Meaning and the Moral Sciences*, p. 58.

[21]. L. Laudan, *Perspective critice asupra axiologiei şi metodologiei realiste*, în *Metamorfoze actuale în filosofia ştiinţei*, Editura Politică, Bucureşti, 1988, p. 92.

[22]. Am abordat-o pe larg în *Realitate şi practică socială*, Editura Politică, Bucureşti, 1989, §§ 4.1 şi 5.1.

[23]. În lucrarea citată mai devreme am discutat pe larg şi alte motive care pledează pentru respingerea încercării de a întemeia realismul („metafizic", cum îi spune Putnam) pe ideea de existenţă în sens absolut. Am cercetat apoi, mai în amănunţime, două specii de realism interior: cel intern (al lui Putnam) şi cel local sau reflexiv, susţinut în această lucrare.

[24]. Alte argumente ale realistului în sprijinul aceleiaşi aserţiuni sunt discutate în *Realitate şi practică socială*, pp. 142-143.

[25]. A se vedea şi *Realitate şi practică socială*, paragrafele 4.1.4 şi 5.1.

IV. LUMILE POSIBILE: CE ESTE EXISTENŢA?

[1]. G. W.Leibnitz, *Nouveau Essais sur l'entendement humain*, Paris, f.a., p. 388.

[2]. *Nou sistem privitor la natura şi comunicarea substanţelor*, în G.W. Leibniz, *Opere filosofice*, vol. I, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1972, p. 333.

[3]. *Nouveau Essais sur l'entendement humain*, p. 389.

[4]. I. Kant, *Critica raţiunii pure*, p. 498.

[5]. G.W. Leibniz, *Monadologia*, §45, în *Opere filosofice*, p. 517.

[6]. G.W. Leibniz, *Meditaţie cu privire la cunoaştere, adevăr şi idei*, în *Opere filosofice*, p. 30.

[7]. Aici Leibniz trimite la Hobbes, *De corpore*, partea I, cap. 3, §§ 7-8.

[8]. *Idem*, p. 29.

[9]. *Ibidem*.

[10]. *Ibidem*.

[11]. *Idem*, pp. 29-30.

[12]. *Monadologia*, § 45, în *Opere filosofice*, p. 517.

[13]. G.W. Leibniz, *Die philosophischen Schritten*, editat de C.I. Gerhardt, Berlin, 1875-1890; vol. III, p. 405; *apud* R.M. Adams, *Presumption and the Necessary Existence of God*, în „Nous", XXII (1988), pp. 19-323. În continuare citatele la această ediție se fac prin intermediul studiului lui Adams.

[14]. A se vedea J.N. Findlay, „Can God's Existence Be Disproved?", în *Mind*, 57 (1948), pp. 176-183.

[15]. G.W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, vol. III, p. 444.

[16]. Pentru aceasta a se vedea, de exemplu, *Essais sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, în *Oeuvres de Locke et Leibniz*, Paris, 1839, p. 521; numeroase pasaje din partea I a *Eseurilor de teodicee* (Editura Polirom, Iaşi, 1997) cuprind ideile sale în acest sens, cu accent pe înțelegerea lumii efective ca cea mai bună dintre toate lumile posibile. Pentru o analiză amănunțită a acestei idei leibniziene, cf. B. Mates, *Leibniz on Possible Worlds*, în *Logic, Methodology and Philosophy of Science*, III, North-Holl, Amsterdam, 1968 şi, mai pe larg, B. Mates, *The Philosophy of Leibniz*, Oxford University Press, Oxford, 1986. O prezentare accesibilă a felului în care poate fi pusă la lucru teoria lumilor posibile în acest caz se găseşte în G.E. Hughes, M.J. Cresswell, *An Introduction Modal Logic*, Methuen and Co., London, 1972. În româneşte, cititorul interesat poate consulta studiul lui S. Vieru, *Semantica „lumilor posibile" şi logica modală*, în vol. *Direcții în logica contemporană*, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1974, precum şi cap. III din Gabriel Andreescu, *Sistemele axiomatice ale logicii limbajului natural. Funcții şi operaționalizare*, Editura *ALL*, Bucureşti, 1992.

[17]. Sistemele de logică modală S4 şi S5 sunt definite mai jos în Appendix 1.

[18]. „Actualism and Possible Worlds", în *Theoria*, 42 (1976), pp. 139-160.

[19]. Cea de-a doua a fost tratată pe larg în prima variantă a acestei lucrări, apărută la Editura ALL cu titlul *Metafizica lumilor posibile şi existența lui Dumnezeu*, la pp. 94 – 112.

V. EXISTENȚA NECESARĂ

[1]. N. Malcolm, *Anselm's Ontological Arguments*, în „Philosophical Review", 1960; retipărit în *Knowledge and Certainty*, Eaglewood Cliffs, New Jersey, 1963.

[2]. Ch. Hartshorne, *The Logic of Perfection*, La Salle, Illinois, 1963, *Apud* J. Hick, *Ontological Argument for the Existence of God*, în P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 5, MacMillan, The Free Press, New York, 1972, pp. 538-542.

[3]. Sau, dacă preferăm să folosim tot modalitatea necesității, *nu e necesar să nu existe o ființă perfectă.*

[4]. Se folosește regula: dacă $p \supset q$ e demonstrată, atunci e demonstrată și $Mp \supset Mq$, aplicată expresiei (1').

[5]. A se vedea Appendix-ul 1.

[6]. J. Hick, *op. cit.*

[7]. D. Lewis, *Counterpart – Theory and Quantified Modal Logic.*

[8]. D. Lewis, *Anselm and Actuality, p.* 17.

[9]. *Idem*, p. 20.

[10]. Argumentul acesta vine chiar de la Anselm. A se vedea A. Koyré, *L'idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselm*, Paris, 1923, pp. 47-49.

[11]. Augustin, *Mărturisiri*, cartea a unsprezecea, XI; XIII; vezi *Scrieri alese*, partea întâi, București, 1985, pp. 248; 249-250.

[12]. *Psalmul* 101, 28.

[13]. A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, pp. 198-220.

[14]. În continuare voi folosi numerotarea din cartea lui Plantinga.

[15]. Discuția se face pe baza articolului lui W.E. Mann, *Modality, Morality and God*, în „Nous", 23/1989, pp. 83-89.

[16]. W. Mann, care propune cele două nume, accentuează că aici nu trebuie să fim preocupați de îndreptățirea istorică a acestora (p. 87).

[17]. *Op. cit.*, p. 90.

[18]. *Idem*, I, 8, pp. 49; 52.

[19]. Astfel de cazuri sunt analizate formal în articolul meu „Worlds Within Worlds", în *Nordic Journal of Philosophical Logic*, 2 (1997), pp. 25-40.

[20]. La fel am putea manevra distincția între lumi posibile create – actuale – și lumi posibile necreate de Dumnezeu – deci doar posibile; ideea este de a arăta că o lume doar posibilă w' are imaginea în w indiscernabilă de cea a unei alte lumi w''', în schimb imaginea ei într-o a treia lume w'' este discernabilă de imaginea *în* w''' a lui w''.

[21]. A se vedea, cu privire la aceste chestiuni, şi al treilea paragraf din capitolul de faţă.

[22]. Cele mai multe dintre dificultăţile menţionate în paragraful de faţă îşi au originea în cerinţa ca lumile posibile să posede, în ce le priveşte, o cunoaştere absolută. Formal, am văzut că lucrul acesta revine la cere ca pentru orice propoziţie X şi lume w să avem $wwX \equiv wX$. Desigur însă că s-ar puta renunţa la această cerinţă, aşa cum, de altfel, am procedat şi în lucrarea citată, *Realitate şi practică socială*, p. 107, unde am admis că: $wwX \equiv w'X$, unde w' e o lume diferită de w. Problema ce răsare, odată adoptată această cale, e aceea de a manevra ideea de *relativitate a faptelor*; aceasta, împreună cu cea complementară, de *invariant semantic*, constituie pandantul încercărilor de aici de a face faţă teoremelor de felul celor ale lui Cantor şi Gödel. Deşi îmi pare cea mai promiţătoare strategie de abordare a problematicii noastre, în cele ce urmează nu voi insista, din lipsa de spaţiu, asupra ei.

[23]. A.O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Harper, New York, 1960 apărută şi în traducere românească la Editura Humanitas.

[24]. I. Kant, *Critica raţiunii pure*, pp. 506-507.

[25]. *Critica raţiunii pure*, pp. 475-481.

[26]. *Realitate şi practică socială*, pp. 117-119.

VI. CONCLUZIE: O RECONSTRUCŢIE VALIDĂ A ARGUMENTULUI ONTOLOGIC

[1]. Se foloseşte următoarea secvenţă logică: din

$(\forall x)(f(x) \supset g(x))$

decurge

$(\exists x)f(x) \supset (\exists x)g(x)$

Acum, cu premisa

$(\exists x)f(x)$

rezultă, prin *modus ponens*, concluzia:

$(\exists x)g(x)$

[2]. Am putea propune:

(6'''b) $(\exists x)(\Diamond M(x) \supset (\forall y)(\Diamond M(y) \supset x = y)$

APPENDIX 2: Logica lumilor posibile – o abordare formală

[i]. Textul care urmează reprezintă o traducere a articolului meu „Actuality and World-Indexed Sentences", apărut în *Studia Logica*, 63 (1999), pp. 311-330.

[ii]. Logica dezvoltată în continuare diferă într-un sens esențial de cea la care am făcut apel în capitolele anterioare, prin aceea că aici nu apelez la cuantificarea asupra lumilor posibile. Consider totuși că, în mare măsură, rezultatele prezentate anterior sunt valabile, raportate la cele tehnice discutate mai jos, întrucât folosirea cuantificării nu este esențială pentru discuțiile noastre. Pur și simplu (de cele mai multe ori) am putea parafraza expresiile în care apar astfel de cuantificări, folosind numai în limbajul netehnic expresii precum „oricare" sau „există o" lume posibilă.

[iii]. În primele trei secțiuni rezum rezultatele prezentate în „Worlds Within Worlds", în *Nordic Journal of Philosophical Logic*, 1 (1997), 2, pp. 26-40.

[iv]. Dar a se vedea mai jos condiția (5.9.1) la LM1.

[v]. A se vedea J. van Benthem, „Correspondence Theory", în D. Gabbay, F. Guenthner (eds.), *Handbook of Philosophical Logic*, vol. II, D. Reidel, Dordrecht, 1984, pp. 167 - 247.

[vi]. Această concluzie este de bună seamă o consecință imediată a faptului că F este o funcție.

[vii]. Exercițiu: să se arate că $\mathfrak{R}_{k,\mu}$ este tranzitivă și serială.

[viii]. O altă alternativă ar fi să se accepte propoziții de bază, *via*, de exemplu, logica demonstrabilității. Deși foarte tentantă, ea nu va fi discutată aici. (Pentru logica demonstrabilității și legăturile ei cu logica modală a se vedea G. Boolos, *The Logic of Probability*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993; C. Smorynski, *Self-Reference and Modal Logic*, Springer Verlag, New York, Berlin 1985, etc.) Alternativa nu e ușor de dezvoltat, datorită incompatibilității dintre (3.5) și axioma lui Löb:

(L) $\Box(\Box\varphi \supset \varphi) \supset \Box\varphi$.

Într-adevăr, dacă acceptăm condiția (L) se poate demonstra că $\Box\varphi \supset \neg\Box\neg\varphi \equiv \neg\Box\bot$, și, dat fiind (3.5), am avea de asemenea $\vdash\neg\Box\bot$.

[ix]. Dacă acceptăm pe (5.2.2), dar nici o LUME nu este reflexivă, atunci mulțimea W desigur că trebuie să fie infinită, dacă vrem să obținem un model imagine pentru LM3.

[x]. În „Worlds Within Worlds", p. 28, spuneam că w este conștientă de sine.

[xi]. Evident, deoarece (5.12.2) are loc, LUMEA w trebuie să reflecte în mod adecvat pe w'.

[xii]. A se vedea un argument analog al lui A. Plantinga privitor la proprietățile indexate relativ la lumi în A. Plantinga, „Actualism and Possible Worlds", în *Theoria*, 42 (1976), pp. 139 - 160.

[xiii]. De fapt, eu cred că o astfel de poziție nu este corectă; ea se întemeiază, în opinia mea, pe o simplificare exagerat de mare a comportamentului propozițiilor indexate relativ la lumi.

[xiv]. Perspectiva indexicală este susținută de D. Lewis în „Anselm and Actuality", în *Philosophical Papers*, vol I, Oxford University Press, Oxford, 1983; A. Plantinga, în *The Nature of Necessity*, Clarendon Press, Oxford, 1974, argumentează în favoarea perspectivei rigide. A se vedea de asemenea G. Forbes, *Languages of Possibility: An Essay in Philosophical Logic*, Blackwell, Oxford, 1989, pentru o tratare lămuritoare a dezbaterii actuale asupra problemei.

[xv]. Să notăm însă că la acest moment nu avem nici o garanție că α este unică.

[xvi]. Acest lucru se poate exprima formal prin:

3.5.2. $\Box\alpha(\alpha\varphi \equiv \varphi)$,

care, dacă acceptăm pe (6.2), este o teoremă.

[xvii]. Totuși, nimic nu împiedică situația ca pentru un φ, să avem atât $\mho(w'\varphi,w) = 1$ cât și $\mho(\varphi,w') = 0$. Numai la w, lumea w' arată ca w; la o altă lume w'', ea ar putea arăta cu totul diferită de w.

[xviii]. Să notăm că (6.8) este vechiul nostru prieten (5.10), care definește expresia: $ww\varphi \equiv w\varphi$. Dar dacă o adoptăm, atunci ne deplasăm de la LM1 la LM4.

ANTHROPOS

Colecţia Anthropos stă sub semnul celebrei afirmaţii a lui Terenţiu „Sunt om şi nimic din ce este omenesc nu mi-e străin". Cărţile din această colecţie de nivel academic sunt lucrări de filosofie, antropologie, sociologie, psihologie elaborate de cercetători români şi străini de mare prestigiu ştiinţific.

ISBN 973-471-313-2

Având ca punct de plecare celebrul argument ontologic pentru existenţa lui Dumnezeu, formulat în veacul al XI-lea de Anselm din Canterbury, lucrarea analizează pe larg cele două mari strategii filosofice de construire a conceptului de existenţă şi, în consecinţă, a ontologiei. Autorul realizează în fond „o reconstrucţie validă a argumentului ontologic", evaluând atât punctul de vedere tradiţional, potrivit căruia existenţa este o proprietate a obiectelor, cât şi strategia lui Kant, Frege şi Russell ce susţin faptul că existenţa este o proprietate de ordin superior şi ori de câte ori facem o aserţiune despre existenţă noi afirmăm ceva despre un concept.